

APLIKASI AL-DARURAH DALAM PRODUK BERTANGGUH  
DI INSTITUSI KEWANGAN ISLAM DI MALAYSIA  
MENURUT MAQASID AL-SHARIAH

SUMAYYAH ABDUL AZIZ

TESIS INI DIKEMUKAKAN UNTUK MEMENUHI  
KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR

2017

## PENGHARGAAN

Segala puji dan syukur kepada *al-Khaliq* atas limpahan kurnia dan izinNya kajian ini dapat disiapkan dengan jayanya. Selawat dan salam ke atas junjungan besar Nabi Muhammad SAW.

Sekalung ucapan terima kasih dirakamkan secara khusus kepada penyelia tesis Dr. Ridzwan Ahmad atas khidmat perkongsian ilmu serta bimbingan masa dan tenaga beliau dalam merealisasikan hasil kajian ini. Sekalung penghargaan kepada pihak Unisza atas kepercayaan pihak universiti menghadiahkan tawaran cuti belajar di bawah skim latihan akademik IPTA (SLAI) serta ucapan terima kasih juga ditujukan kepada pihak kementerian pengajian tinggi atas penajaan pengajian ini. Ucapan terima kasih ini juga ditujukan kepada seluruh warga akademik di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, warga akademik dan staf di Jabatan Fiqh dan Usul, Ijazah Tinggi yang banyak membantu dan berkongsi idea dalam memantapkan lagi kajian ini. Pihak perpustakaan (UM), (UniSZA), IBFIM, ISRA dan perpustakaan universiti seluruh Malaysia yang berkongsi bahan berkaitan kajian ini.

Setinggi ucapan kasih kepada suami tercinta (Salman Amiruddin), anakanda Fudhail Iyadh, Harith Al-Muhasibi dan Malik Anas yang telah memberi sokongan, pengorbanan dan inspirasi dalam perjalanan ilmu ini. Ayahnda Dr Abdul Aziz Abdullah, ibunda Shahani, Abah Amiruddin Ahmad dan Mak yang sentiasa mendoakan. Guru-guru Murabbi, sahabat-sahabat tercinta dalam perjuangan ilmu ini dan adik-adik yang dikasihi di atas sokongan. Akhir sekali kalungan terima kasih diucapkan kepada semua individu terlibat secara langsung dan tidak langsung membantu usaha dan mendoakan bagi penghasilan kajian ini, Semoga usaha kerdil ini dikira Allah sebagai amal khayr. Allahumma Solli'Ala Sayyidina Muhammad.

Al-Faqirah ila Rabbiha

Sumayyah Abdul Aziz  
Januari 2017

## JADUAL KANDUNGAN

ABSTRAK .....	i
ABSTRACT .....	ii
PENGHARGAAN .....	iii
JADUAL KANDUNGAN .....	iv
SENARAI GAMBAR RAJAH .....	viii
SENARAI JADUAL .....	ix
SENARAI SIMBOL DAN SINGKATAN .....	x
SENARAI TRANSLITERASI .....	xii
SENARAI LAMPIRAN .....	xiii

<b>BAB 1: PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
1. PENGENALAN .....	1
1.1 LATARBELAKANG MASALAH KAJIAN .....	2
1.2 DEFINISI OPERASIONAL .....	5
1.3 PENYATAAN MASALAH KAJIAN .....	6
1.3.1 Konsep <i>Darūrah</i> dalam Hukum .....	7
1.3.2 Perbezaan dalam Kerangka Kewangan Islam .....	9
1.3.3 Pertikaian Produk-Produk Bertanggung Berasaskan <i>Hilah</i> .....	10
1.3.4 Produk-Produk Kontroversi .....	11
1.4 PERSOALAN KAJIAN:- .....	15
1.5 OBJEKTIF KAJIAN .....	15
1.6 KEPENTINGAN KAJIAN .....	16
1.7 METODOLOGI KAJIAN .....	17
1.7.1 Rekabentuk Kajian .....	17
1.8. SKOP KAJIAN .....	28
1.9 TINJAUAN LITERATUR KAJIAN .....	29
1.9.1 Kajian Teori <i>Darūrah</i> Serta Perkaitan Dengan Dalil-Dalil Syarak. ....	29
1.9.2. Kajian-Kajian Lepas Berkisar Isu-Isu Akad-Akad Bertanggung Dalam Produk Perbankan Islam Di Malaysia. ....	37

<b>BAB 2: KONSEP AL-DARŪRAH MENURUT METODOLOGI HUKUM ISLAM .....</b>	<b>50</b>
2.1 Pendahuluan .....	50
2.2. Definisi <i>al-Darūrah al-Shari'yyah</i> .....	50
2.2.1 Definisi <i>al-darūrah</i> dari sudut etimologi .....	51
2.1.2 Definisi <i>darūrah</i> menurut terminologi .....	52
2.1.2 (a) Fuqaha .....	53
2.1.2.(b) <i>Al-Darūrah</i> Menurut <i>Uşūliyyun</i> .....	56
2.2 Kategori <i>al- Darūrah</i> .....	61
2.3 Dasar Legitimasi (Pensyariatan) <i>Al- Darūrah</i> .....	66

2.3.1 Dalil dari Al-Quran al-Karim .....	66
2.3.2 Dalil dari Sunnah.....	71
2.4: SYARAT BERAMAL DENGAN AL- <i>DARŪRAH</i> .....	72
2.5 <i>AL-DARŪRAH</i> DENGAN <i>UṢŪL SHARĪ‘AH</i> .....	78
2.5.1 <i>Darūrah</i> dan Kaedah Fiqh .....	78
2.5.2 <i>Darūrah</i> dan <i>Maṣlahah</i> .....	84
2.5.3. <i>Darūrah</i> dan <i>Hājiyyah</i> .....	93
2.5.4 <i>Darūrah</i> dan <i>Māqaṣid Al-Sharī‘Ah</i> .....	96
2.5.6 <i>Darūrah</i> dan Kaedah <i>Maqāṣidiyyah</i> .....	113
2.5.7 <i>Darūrah</i> dan Kaedah <i>Uṣūliyyah</i> .....	118
2.5.8 <i>Darūrah</i> dan <i>Istiḥsan</i> .....	121
2.6 RUMUSAN.....	128

### **BAB 3: BENTUK AKAD-AKAD BERTANGGUH DI INSTITUSI PERBANKAN ISLAM..... 131**

3.1 PENDAHULUAN .....	131
3.2 LATAR BELAKANG PRODUK-PRODUK PERBANKAN ISLAM DI MALAYSIA.....	132
3.3 PRODUK BERTANGGUH DI INSTITUSI PERBANKAN ISLAM .....	133
3.3.1: Jual Beli Tangguh dalam Islam.....	135
3.3.2 Akad-Akad Bertangguh.....	140
3.3.2 (a) <i>Murābahah</i> .....	140.
3.3.2.(b) <i>Bay‘ al- ‘Īnah</i> .....	143
3.3.2.(c) <i>Istiṣna‘</i> .....	149
3.3.2. (d) <i>Tawarruq</i> .....	151
3.4 SENARIO DAN FENOMENA PRODUK–PRODUK BERTANGGUH DI INSTITUSI PERBANKAN ISLAM.....	159
3.4.1: Isu Mahkamah Dan Legaliti.....	160
3.4.2 Isu tanggungjawab sosial .....	164
3.4.3 Isu Keabsahan Akad.....	170
3.4.4 Isu: Kemampuan Produk Sedia Ada Sebagai Alternatif Produk Ribawi.....	177
3.4.4 (a) Kosmetik Produk.....	177
3.4.4 (b) Dominasi Akad Berasaskan Pembiayaan Pinjaman .....	179
3.5 BENTUK AKAD BERTANGGUH DI PERBANKAN ISLAM .....	184
3.5.1: Pembiayaan .....	184
3.6. PRODUK ALTERNATIF.....	185
3.6.1. <i>Musharakah Mutanaqishah</i> .....	187
3.7: RUMUSAN.....	192

**BAB 4: KEPENTINGAN PRODUK BERTANGGUH BERDASARKAN TEORI  
AL-ḤIYAL & MAQĀṢID ..... 194**

4.1	PENDAHULUAN .....	194
4.2	TEORI ḤIYAL DALAM FIQH .....	194
4.2.2	Pembahagian Ḥilah .....	197
4.2.3	Teori Ḥiyal dalam Fiqh : Ḥiyal atau Makharij .....	199
4.3	TEORI ḤIYAL DALAM IJTIHAD SEMASA .....	200
4.3.1	Raf' Al-Ḥaraj wa Daf' Al-Mashaqqah .....	201
4.3.2	Rukhṣah .....	203
4.3.3	Sadd al-Dharā'ī' .....	206
4.4	TEORI ḤIYAL DALAM PRODUK BERTANGGUH .....	208
4.4.1	Aspek Pembentukan Ḥilah dalam Produk Bertangguh .....	212
4.4.1 (a)	Al-Maqāṣid dan Al-Wasā'il .....	212
4.4.2.(b)	Peranan Niat dalam Akad .....	216
4.4.1 (c)	Nilai Masa Wang .....	221
4.5	PERANAN FATWA, LEGALITI DAN BADAN SHARIAH PERBANKAN DALAM PERBANKAN ISLAM .....	225
4.6	PERANAN MAQĀṢID DALAM PRODUK PERBANKAN DI MALAYSIA ...	231
4.6.1 (a)	Makro dan Mikro Perbankan Islam Malaysia .....	233
4.6.2 (b)	Māqasid al-sharī'ah Dalam Kewangan Islam .....	236
4.7	RUMUSAN .....	244

**BAB 5: PEMAKAIAN AL-ḌARŪRAH DALAM ANALISIS PRODUK-PRODUK  
BERTANGGUH DI PERBANKAN ISLAM MALAYSIA ..... 248**

5.1	PENDAHULUAN .....	248
5.2.1	Pemakaian al-Ḍarūrah dalam Tawarruq .....	252
5.2.1 (a)	Isu-Isu Sharī'ah Dalam Produk Tawarruq .....	271
5.2.1 (b)	Aplikasi Ḍarūrah dalam Tawarruq .....	252
5.2.2	Pemakaian al-Ḍarūrah Dalam Produk berasaskan Bay' al-Ṭinah .....	279
5.2.2 (a)	Isu-Isu Sharī'ah Bay' al-Ṭinah Dalam Perbankan Islam .....	282
5.2.2 (b)	Pemakaian Ḍarūrah Dalam Bay' al-Ṭinah .....	286
5.2.3	Pemakaian al-Ḍarūrah dalam Murābahah .....	294
5.2.3 (a)	Isu-Isu Sharī'ah dalam Produk Murābahah .....	295
5.2.3.(b)	Pemakaian Konsep Al-Ḍarūrah Dalam Murābahah .....	302
5.2.4	Pemakaian al-Ḍarūrah Dalam Iṣṭisna' .....	305
5.2.4 (a)	Isu Sharī'ah Iṣṭisna' dalam Perbankan Islam .....	307
5.2.4.(b)	Pemakaian Konsep Ḍarūrah dalam Istisna' .....	310
5.3	RUMUSAN .....	316

**BAB 6: PENUTUP DAN CADANGAN ..... 319**

6.1 PENDAHULUAN .....	319
6.2RUMUSAN KESELURUHAN .....	320
6.3 CADANGAN .....	338
6.4 IMPLIKASI KAJIAN .....	341
<b>BIBLIOGRAFI .....</b>	<b>344</b>

University of Malaya

## SENARAI RAJAH

Rajah 1.1	Proses Kajian yang Sistematis	22
Rajah 1.2	Antara muka perisian ATLAS.ti versi 7.5	25
Rajah 1.3	Contoh laporan visual ' <i>network view</i> ' dalam ATLAS.ti	27
Rajah 1.4:	Contoh laporan tekstual dalam ATLAS.ti	27
Rajah 2.1	Perbezaan Konsep <i>Darūrah</i>	129
Rajah 3.1	Lakaran Operasi Pembiayaan Perumahan MM	191
Rajah 4.1	Kedudukan <i>Ḥiyal</i> Dalam Akad Mumalah	196
Rajah 4.2	Rajah <i>Maqāṣid</i> Harta	241
Rajah 4.3	Model Rangka Maqasid Dalam Perbankan	246
Rajah 5.1	Mekanisme <i>Tawarruq Munazzam</i>	258
Rajah 5.2	<i>Tawarruq Munazzam</i> atau Komoditi <i>Murābaḥah</i> Menggunakan CPO	260
Rajah 5.3	Mekanisme <i>Bay' al- 'Īnah</i>	280
Rajah 5.4	Carta Alir Stuktur <i>Murābaḥah Aṣli</i>	296
Rajah 5.5	Contoh Stuktur <i>Murābaḥah</i> bagi pembiayaan Kenderaan	297
Rajah 5.6	Aliran Stuktur <i>Bay' Istiṣna'</i> Klasik	306
Rajah 5.7	Stuktur Proses <i>Istiṣna' al-Mawāzī</i>	308

## SENARAI JADUAL

Jadual 1. 1	Ringkasan Literatur dan Jurang Kajian	46
Jadual 2. 1	Analisis Definisi <i>Ḍarūrah</i>	58
Jadual 2.2	Konstruk Konsep <i>Ḍarūrah</i>	83
Jadual 2. 3	Analisis Persamaan Dan Perbezaan Antara <i>Ḍarūrah Uṣul Syarak</i>	126
Jadual 3.1	Perbezaan Tawarruq <i>Fardi</i> dan Tawarruq <i>Munazzam</i>	159
Jadual 4.1	Peranan <i>Hilah</i> Dalam Produk Bertangguh	220
Jadual 4.2	Parameter Menjauhi Kemudaratan dalam Aplikasi Kewangan	242



## SENARAI SIMBOL DAN SINGKATAN

IPTA	: Institusi Pengajian Tinggi Awam
BNM	: Bank Negara Malaysia
BBA	: Bay' Bithamanin Ājil
KI	: Kewangan Islam
PI	: Perbankan Islam
SAW	: Sallallahu 'alayhi wasallam
SWT	: Subhanahu wa Ta'ala
t.t.	: tanpa tarikh
t.p.	: tanpa penerbit
t.tp.	: tanpa tempat penerbit
SLAI	: Skim Latihan Akademik IPTA
APIUM	: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya
ISRA	: International Sharī'ah Research Academy
IBFIM	: Institute Banking and Islamic Finance Malaysia
ISTAC	: The International Institute of Islamic Thought and Civilisation
UM	: Universiti Malaya
UKM	: Universiti Kebangsaan Malaysia
UniSZA	: Universiti Sultan Zanal Abidin
USIM	: Universiti Sains Islam Malaysia
UIAM	: Universiti Islam Antarabangsa Malaysia
Et.al	: Pengarang dan lain-lain (melebihi dua orang)
MM	: Musharakah Mutanaqīshah
Ed.	: Edisi
AS	: 'Alayhi al-Salam

H	: Hijrah
CSR	: Corporate Social Responsibility
TSK	: Tanggungjawab Sosial Korporat
BSAL	: Bursa Suq al-Sila‘
IBFI	: Islamic Banking and Finance Institute
MRTAP	: Penebusan Mortgage Dasar Jaminan Jangka

University of Malaya

## SENARAI TRANSLITERASI

### 1. Konsona

Arab	ء , ا	ب	ت	ث	ج	ح	خ	د	ذ
Roman	a , ' ,	b	t	th	J	H	kh	d	dh

Arab	ر	ز	س	ش	ص	ض	ط	ظ	ع
Roman	r	z	s	sh	S	D	t	z	' ,

Arab	غ	ف	ق	ك	ل	م	ن	هـ	و
Roman	gh	f	q	k	L	M	n	h	w

Arab	ي	ة
Roman	y	h , t

### 2. Vokal

Vokal Pendek	Transliterasi	Vokal Panjang	Transliterasi
اَ	A	اَ , اِ	a
اِ	I	يَ	i
اُ	U	وَ	u

### 3. Diftong

Diftong	Transliterasi
اَؤْ	Aw
اِئْ	Ay
اُؤْ	Uww

## SENARAI LAMPIRAN

Lampiran A	Contoh Keuntungan Produk Dan Dominasi Produk	389
Lampiran B	Contoh Dokumen Perjanjian Produk Berasaskan Akad Tangguh Perbankan Islam	410
Lampiran C	Contoh Stuktur Produk Berasaskan Akad Bertangguh	431

## BAB 1: PENDAHULUAN

### 1. PENGENALAN

Islam merupakan agama sejahtera yang memelihara kemaslahatan sejagat dari semua aspek. Islam berpaksikan dua sumber hukum asal yang utama iaitu al-Quran dan Sunnah. Tunjang Islam ialah memelihara *maṣlahah* dan menghindari *muḍarrah* (مضرة).<sup>1</sup> Untuk mencapai maksud pensyariat Islam yang sebenar, penelitian mendalam terhadap isu-isu baharu perlu dilakukan merangkumi semua aspek kehidupan dan perlu digarap menerusi kecermatan dan ketelitian ilmiah.<sup>2</sup> Hal ini memerlukan penglibatan para cendekiawan Islam yang sentiasa peka dan prihatin terhadap perkembangan hukum Islam semasa dan setempat yang semakin mencabar melibatkan penginstibatan hukum-hukum baharu yang tidak disentuh secara langsung oleh para ulama silam. Pada dasarnya kehidupan manusia secara umum akan berhadapan dengan pelbagai situasi sama ada berbentuk ancaman, kesulitan atau keperluan mendesak melibatkan agama, nyawa, maruah, keturunan dan harta.<sup>3</sup>

Fenomena ini dikenali sebagai *ḍarūrah* iaitu situasi yang mengharuskan perkara-perkara yang diharamkan pada asalnya ketika berhadapan dengan halangan dan keperluan mendesak tersebut.<sup>4</sup> Konsep ini menepati kaedah pengecualian hukum asal

---

<sup>1</sup> Ibn 'Aqil, 'Abd Allah Ibn 'Abd Al-'Aziz, *Mausū'ah al-Qawāi'd wa al-Dawābiṭ al-Fiqhiyyah al-Hakimah li al-Mu'amalāt al-Māliyah fī Fiqh al-Islāmī*, (al-Qāhirah: Dar al-'Alam al-Ma'rifah, 1999). Al-Hariri, Ibrahim Muḥammad Maḥmud, *al-Madkhal ila al-Qawāi'd al-Fiqhiyyah al-Kulliyah Na'atuhā, Taṭawwūrahā, Shari'yyatuha Taṣnīfuha, Qawāi'd Uṣūliyyah laha Ṣilah Bihā*, ('Amman: Dar Ammar, 1998). 'Abd al-Laṭif, 'Abd al-Rahman Ibn Salih, *al-Qawāi'd wa al-Dawābiṭ al-Fiqhiyyah al-Mutaḍamm'inah li al-Taysīr*, (al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'udiyyah, Wizārat al-Ta'lim al-'Ali, al-Jamī'ah al-Islāmīyah bi al-Mad'inah al-Munawwarah, 'Imadat al-Baḥth al-'Ilmi, 2003.) Lihat Juga: *al-Qawāi'd al-Dhababiyah*.

<sup>2</sup> Al-Raysūnī, Ahmad, *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Shātibī*, (Al-Qāhirah: Dar al-Kalimah, 2014).

<sup>3</sup> Al-Ghazzālī, Abū Hamid Muḥammad Ibn Muḥammad, *al-Muṣtaṣfa min 'ilm al-Uṣūl*; (Baghdad: Muṭāba'ah al-Irshād), 159; Ahmad Munif, *Filsafat Hukum Islam al-Ghazzālī: Mursalah & Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam*, (Indonesia: Pustaka Firdaus, 2002).

<sup>4</sup> Zuhaylī, Wahbah, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shari'yyah: Muqāranah Ma'al Qānūn al-Qaḍā'iy*, (Beirut : Mu'assasat Al-Risalah, 1997).

yang bersifat sementara dan tertakluk kepada syarat-syarat tertentu.<sup>5</sup> Manakala pengecualian tersebut diiktiraf dalam rangka meraikan kepentingan manusia di dunia ini demi mencapai maksud syarak sebenar iaitu pencapaian dan penolakan *mafsadah* terhadap manusia.<sup>6</sup> Namun demikian, dalam meluasnya perkembangan hukum Islam, konsep *darūrah* secara praktikal dan terarah masih jarang-jarang dibahas melalui kaca mata akademik dan penyelidikan ilmiah. Dalam masa yang sama, pemakaian *darūrah* sering dianggap sebagai salah satu mekanisme utama dalam mengharuskan hukum-hukum tertentu yang bersifat semasa dan setempat melibatkan fatwa-fatwa terkini yang dirumus daripada hukum-hukum tradisional untuk menghasilkan keputusan yang lebih dinamik.

### 1.1 LATARBELAKANG MASALAH KAJIAN

Seiring dengan proses ijtihad-ijtihad semasa dan perkembangan dunia Islam dan fenomena masakini, elemen yang semakin mendapat perhatian dunia ialah kewangan Islam. Ketika ini kewangan Islam yang merangkumi perbankan, kewangan dan suruhanjaya sekuriti semakin berkembang pesat di mata dunia.<sup>7</sup> Produk-produk perbankan Islam semakin banyak dihasilkan dan ekonomi negara dikukuhkan dengan penerimaan pengguna yang positif terhadap produk-produk perbankan Islam. Namun begitu, dalam keghairahan perbankan Islam menghasilkan produk-produk baharu yang kompetitif dan relevan pada masakini, terdapat beberapa isu dan perbincangan yang mendapat perhatian ramai. Di antara isu yang masih diperbincangkan dan dibangkitkan ialah nilai masa, kes-kes perumahan terbengkalai<sup>8</sup>, produk bertanggung yang kelihatan

---

<sup>5</sup> Al-Jīzanī, Muḥammad Bin Husayn, *Ḥaqīqah al-Darūrah al-Syari'yyah wa Tatbiqātuhā Al-Mu'aṣirah*, (Riyād: Maktabah Dar al-Minhaj, 2007), 54; 'Abd Allah ibn Bayyah, *Ṣinā'at al-fatāwa wa Fiqh Aqalliyat*, 192; Zuhaylī, Wahbah, *Nazariyyah al-Darūrah al-Shar'iyyah: Muqāranah ma' al-Qānūn al-Qaḍaiy*, (Beirut: Mu'assasat Al-Risalah, 1997), 66-72.

<sup>6</sup> Būṭi, Muḥammad Sa'id Ramāḍan, *Dawābiṭ al-Maṣlahah*, (Beirut: Muassasah, 1982), 23.

<sup>7</sup> Aznan Hasan, *Fundamental Of Shariah In Islamic Finance*, (Kuala Lumpur: IBFIM, 2011).

<sup>8</sup> Saiful Azhar Rosly, *Critical Issues On Islamic Banking And Financial Markets*, (Kuala Lumpur: Dinamas, 2005).

bersifat kosmetik<sup>9</sup>, produk berasaskan *hilah*<sup>10</sup> serta beberapa elemen yang masih belum menampakkan kemaslahatan pelanggan dalam kalangan umat Islam diutamakan berbanding kemaslahatan institusi. Walaupun situasi yang dianggap *darūrah* itu berbeza mengikut individu, situasi dan keadaan namun syarak telah memberikan garis panduan yang lengkap berkenaan cara *darūrah* itu diiktiraf syarak dan sejauh mana pemakaian *darūrah* itu harus digunakan selaras dengan garis panduan yang telah diberi.

Melihat kepada beberapa kes mahkamah, projek terbengkalai, isu *cost* dan *default* masih belum dirungkaikan dengan lebih objektif<sup>11</sup>. Sebagai contoh, terdapat kes-kes tertentu yang menunjukkan hak pembeli tidak dipelihara dengan sebaiknya dalam dokumentasi undang-undang terutamanya yang melibatkan pemilikan dan keabsahan dari sudut dokumentasi, teknikal dan penstrukturan. Perkara ini perlu dilihat lebih serius agar kedua-dua pihak dapat dipelihara secara adil dan saksama serta kemudahan kedua-dua pihak juga dapat dielakkan serta diberikan kedudukan selayaknya. Malahan produk-produk berbentuk kontroversi yang telah dilarang penggunaannya masih digunakan di Malaysia. Penstrukturan konsep *darūrah* dari dalam aspek *maqāsid* al-shariah dapat memastikan *darūriyyāt* dalam aspek muamalat dapat direncana dan distuktur dengan lebih baik. Hal ini akan membantu meningkatkan mutu keputusan-keputusan baharu dalam produk bertanggung di perbankan Islam di Malaysia seterusnya menghasilkan produk yang lebih inovatif.

Mahkamah juga kebanyakannya terpaksa berhadapan dengan isu kesahihan kontrak BBA. Hujah diulangi dalam kes-kes ini adalah bahawa BBA ialah *hilah* untuk mendapatkan pinjaman berbentuk faedah. Daripada lapan belas (18) kes yang dilaporkan dalam tempoh ini, tiga belas (13) berdasarkan BBA, tiga (3) berdasarkan

---

<sup>9</sup> Asyraf Wajdi Dusuki, Can Bursa Malaysia's Suq Al-Sila' (Commodity murābahah House) Resolve The Controversy Over Tawarruq?, (kertas kajian, ISRA, No 10/2010), 17.

<sup>10</sup> Shahrul Azman bin Abd Razak, "Islamic" or "Islamizing" Banking Product? Reconsidering Product Development's Approaches in the Malaysian Islamic Banking Industry", (tesis kedoktoran, University Erfut, 2014).

<sup>11</sup> Adam Ng Boon Ka, (Shari'ah And Legal Issues Of Musharakah Mutanaqishah, New Horizon, 2010).

*bay' al-ṭinah* dan dua (2) berdasarkan *murābahah* dan *tawarruq*. Oleh kerana BBA ialah produk pertama diperkenalkan di pasaran, kes yang dibawa ke mahkamah kebanyakannya melibatkan BBA. Walau bagaimanapun, peringkat ke-2 menunjukkan pembangunan secara beransur-ansur kontrak-kontrak lain, seperti *bay' al-ṭinah* disusun semula kepada *murābahah* dan Penebusan *Mortgage* Dasar Jaminan Jangka (MRTAP). Ini menunjukkan bahawa peserta pasaran telah membangunkan produk dan perkhidmatan yang inovatif dari semasa ke semasa untuk memenuhi keperluan dan permintaan pasaran semasa. Seperti BBA yang telah di kritik hebat oleh pemain kewangan Islam domestik dan antarabangsa, jelas bahawa terdapat keperluan untuk mengkaji struktur kontrak sedia ada semula, mengubah suai produk demi meraikan keperluan, dan juga mencipta produk baharu yang sesuai untuk kedua-dua pasaran domestik dan antarabangsa.

Dalam mendepani cabaran semasa dalam pembinaan produk kewangan Islam, para fuqaha dan *Uṣūliyyun* perlu lebih menguasai ilmu *maqāsid al-Sharī'ah* secara mendalam. Ini bagi memastikan kebolehpayaan para mujtahid menguasai konsep syariah dan kaedah-kaedah hukum menerusi kerangka *maqāsid* dapat menterjemahkan hikmah dan keindahan hukum Islam seterusnya mencapai konsep *ḍarūrah* yang bertepatan dengan *maqāsid al-ḍarūrīyyah*<sup>12</sup>. Kemampuan menguasai konsep *al-ḍarūrah* menurut *maqāsid* amat diperlukan oleh sarjana dan pengamal kewangan Islam bagi menyingkap sama ada akad-akad bertanggung yang menggunakan konsep *al-ḍarūrah* dalam produk perbankan Islam benar-benar mampu menjadi alternatif yang sebenar bagi menggantikan akad-akad yang bersifat ribawi

---

<sup>12</sup> Ahcene Lahsasna. *Maqāsid al-Sharī'ah In Islamic Finance*, (Kuala Lumpur: IBFIM, 2013, .6).



## 1.2 DEFINISI OPERASIONAL

### 1. Aplikasi

Istilah “aplikasi” bermaksud kegunaan pada praktiknya. Mengaplikasikan pula bermaksud, menggunakan [suatu konsep] secara praktik atau amali, melaksanakan atau menggunakan[nya] pada amalan.<sup>13</sup> Tema yang dimaksudkan daripada aplikasi tajuk kajian ini mengandungi maksud:-

- a) Penerapan
- b) Pemakaian
- c) Unsur
- d) Konsep Am

Definisi *ḍarūrah* mempunyai peranan yang penting dalam ketepatan ijtihad dan analisis hukum semasa. Definisi yang telah dirangka oleh ahli bahasa, *uṣūliyyūn* serta mujtahid perlu dekonstruksi menurut epistemologi Islam bagi menepati konteks teoretikal dan konseptual tradisi ilmu Islam. Konsep *ḍarūrah* perlu dikuasai secara tepat oleh para Sarjana Islam menurut terminologi yang dimaksudkan syarak ketika mengeluarkan hukum semasa. Sama ada erti *ḍarūrah* yang dimaksudkan itu memberikan pengertian *ḍarūrah* fiqhiyyah, *ḍarūriyyāt* yang kesemuanya memberikan perbezaan besar dalam aplikasi hukum.

Demikian juga konsep *ḍarūrah* perlu dilihat bukan sekadar melalui konteks fiqhi tetapi juga Uṣūli. Hubung kait antara *ḍarūrah* dengan dalil-dalil syarak yang lain perlu diperkukuh terutama yang menyentuh perbezaan, persamaan dan hubungan antara dalil-dalil syarak dan kaedah-kaedah *fiqhiyyah*, *uṣūliyyah* dan *maqsadiyah*. Hal ini kerana ketidaktelitian dalam menghalusi kefahaman dan sudut perbezaan bahasa, fiqh, *Uṣūl* akan menyebabkan keabsahan aplikasi hukum akan terjejas seterusnya membawa kepada kepincangan dalam mengguna pakai istilah *ḍarūrah* dalam hukum semasa. Hal

---

<sup>13</sup> *Kamus Dewan Bahasa*, ed. Ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), entri “aplikasi.

ini membuktikan kepentingan memahami pengertian *ḍarūrah* yang sebenar seterusnya membawa kepada paradigma konsep *ḍarūrah* yang bertepatan dengan kehendak syarak.

Definisi *ḍarūrah* membuka pelbagai dimensi dalam menolak kemafsadatan dan menghasilkan kebaikan kepada manusia. Berdasarkan definisi tersebut al-zarkāshī<sup>14</sup> dan al-Suyūṭī<sup>15</sup> merumuskan bahawa *ḍarūrah* merupakan situasi keterpaksaan iaitu seseorang mukalaf tidak mempunyai pilihan lain melainkan terpaksa menempuhi keterpaksaan tersebut. Jika ditolak membawa kepada hilangnya nyawa, hilangnya anggota tubuh badan, terjadinya kepincangan kehidupan dan sebagainya. Oleh itu *ḍarūrah* melibatkan situasi yang tidak mempunyai pilihan lain melainkan terpaksa menempuhi kesusahan dan kemelaratan tersebut.

Menerusi definisi tersebut dapat dinyatakan bahawa *ḍarūrah* merupakan kondisi bahaya atau kesulitan yang berat kepada diri manusia yang membawa kekhuatiran berlakunya kerosakan melibatkan jiwa, anggota tubuh, kehormatan, akal, harta dan yang bertalian dengannya. Ketika itu keharusan berlaku terhadap perkara yang diharamkan, meninggalkan yang diwajibkan, menunda waktu pelaksanaan demi menghindari kemudaratan yang bakal menimpa diri seseorang selama tidak keluar dari syarat-syarat yang ditentukan syarak.<sup>16</sup>

### 1.3 PENYATAAN MASALAH KAJIAN

*Ḍarūrah* merupakan salah satu konsep fiqh yang bersandarkan kepada *naṣ-naṣ* syarak dan dalil-dalil *juziy*. Konsep ini digarap daripada dalil *istisna'iyah* yang merupakan hukum pengecualian dari kaedah-kaedah *kulli*. Terdapat beberapa permasalahan kajian yang mendorong kajian ini dilakukan. Permasalahan timbul apabila kerangka bagi

---

<sup>14</sup> Al-Zarkāshī, Muḥammad Ibn Bahādur, *al-Manthūr fī Tartīb al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Beirut : Dar al-Kutub al-ʿIlmiyah, 2000).

<sup>15</sup> al-Suyūṭī, ʿAbd al-Rahman, *al-Ashbah wa al-Nazāir*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-ʿIlmiyah), 1983 , 85.

<sup>16</sup> Zuhaylī, Wahbah, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Sharʿiyyah: Muqāranah ma al-Qanūn al-Qadāyī*, (Beirut : Mu'assasāt al-Risalah), 1997; al-Rashīd, Ahmad ibn ʿAbd al-Rahman, *al-Ḥājah wa Athārūhā fī al-Ahkām Dirāsah Naẓariyyah*, 810.

konsep *ḍarūrah* masih belum jelas dan tidak diaplikasikan secara dinamik dan komprehensif meliputi kerangka *maqāṣid al-Sharī'ah*. Konsep *al-ḍarūrah* dalam ruang lingkup semasa hanya dilihat daripada aspek fiqhinya tetapi tidak menyentuh konsep *ḍarūrah* dari sudut *uṣūli* dan *maqāṣid*nya. Perbezaan interpretasi dan kefahaman di kalangan sarjana Islam dan pengamalan kewangan Islam berkaitan menimbulkan kontroversi *ḍarūrah* menyebabkan hukum-hukum ijtihad yang dikeluarkan. Sebagai contoh dalam isu perbezaan fatwa yang dikeluarkan melibatkan kes-kes *ḍarūrah* dalam pemakanan, produk perbankan dan juga perubatan. Pelaksanaan kewangan Islam juga menerima kritikan dari aspek metodologi. Metodologi yang digunakan untuk menyelesaikan isu kewangan Islam termasuk meluluskan produk dan perkhidmatan adalah bersifat tidak menyeluruh meliputi kesemua aspek kaedah hukum dan usul syariah malahan kadang kala tidak menepati konsep epistemologi Islam atau kaedah *istinbāṭ al-aḥkām*. Oleh yang demikian, keperluan aplikasi konsep *al-ḍarūrah* dari sudut *fiqh* dan *usūl* menerusi kerangka *maqāṣid* semakin mendesak.

### **1.3.1 Konsep *Ḍarūrah* dalam Hukum Semasa**

Pemakaian *ḍarūrah* dalam hukum-hukum semasa menjadi satu elemen penting dalam membentuk produk-produk yang terdapat pertikaian dalam kalangan ilmuwan Islam. Namun demikian, pola pemikiran yang melihat daripada konteks fiqh dan literal secara umum semata-mata masih belum mencukupi dalam memenuhi kehendak syarak dalam mencapai dan menolak kemudaratan. Pola perbendaharaan ilmuwan-ilmuwan Islam dalam mengharuskan sesetengah akad tertangguh yang terdapat perselisihan dalam kalangan fuqaha sewajarnya diaplikasikan dengan mengambil kira *maqāṣid* syarak sebagai medium pencernaan hukum<sup>17</sup>. *Māqāṣid al-sharī'ah* dalam konteks yang lebih luas khususnya dalam *maqāṣid* memelihara harta berperanan mencanai fiqh daripada kefahaman berbentuk literal semata-mata ke arah aplikasi hukum yang lebih dinamik

---

<sup>17</sup> Ridzwan Ahmad, "Standard Dan Mafsadah Dalam Penentuan Hukum Islam Semasa Di Malaysia" (tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2004).

seterusnya memenuhi objektif syariah<sup>18</sup>. Perbezaan ini menghasilkan hukum-hukum pengecualian yang berbeza dalam akad jual beli yang dilarang pada asalnya namun diharuskan kerana terdapatnya keperluan<sup>19</sup> seperti istisna dan tawarruq.

Pemakaian *al-darūrah* dalam metodologi hukum Islam berbeza mengikut Ulama Fiqh dan Usul. Dari sudut terminologi Ulama *Uṣūl* dan Fiqh berbeza pandangan mengenai definisi *darūrah*. Namun perbezaan ini tidak menonjol dalam perbincangan dan penulisan buku-buku yang membicarakan tentang *darūrah*. ‘Abd Allah Ibn Bayyah di antara sarjana kontemporari telah menyerlahkan perbezaan di antara fuqaha dan *Uṣūliyyun* dengan mendatangkan perbincangan berkaitan *darūrah* menerusi terminologi yang berbeza di antara *darūrah fiqhiyyah* atau *darūrah uṣūliyah*. Kebiasaanya terma *darūrah* yang diaplikasikan dalam hukum semasa dinilai menerusi kacamata fiqh iaitu berbentuk *ḥājah* dan *rukhsah* sedangkan dalam konteks sejagat dan menyeluruh *darūrah* perlu dilihat menerusi kerangka *maqāsid*.<sup>20</sup>

Oleh yang demikian, perbincangan konsep *al-darūrah* berlegar dalam konteks pembahagian kategori *darūriyyah* (*survival*) atau bersifat *ḥājiyyah* (keperluan)<sup>21</sup>. Pertembungan di antara dua kedudukan ini bukan sesuatu yang baru kerana Imam al-Shāṭibī sendiri memasukkan jual beli dalam kategorinya yang berbeza mengikut keadaan dan situasi. Kadang kala beliau memasukkan dalam kategori *hajiyyah* manakala di waktu lain beliau memasukkan jual beli dalam kategori *darūrah* <sup>22</sup>. Perbezaan di kalangan fuqaha dan usuliyyun juga menatijahkan proses istinbāt yang berbeza dan hasil keputusan hukum yang berbeza dan tidak selaras malah mencetus isu-

---

<sup>18</sup> ‘Abd Allah Ibn Bayyah, *Maqāsid al-Mu‘āmalāt*, (London: Mua’sasah al-Furqan li Turathi al-Islāmī, 2010); Najjār, ‘Abd al-Majid, *Maqāsid al-Shar‘ah bi ‘ab‘aḍh al-Jadidah*.

<sup>19</sup> Abd al-Sattar Abū Ghuddah, *al-Bay‘ al-Mu‘ajjal*, (Jeddah: Maahad Islami lil Buhuth wa al-Tadrib), 1999.

<sup>20</sup> ‘Abd Allah Ibn Bayyah, *Ṣinā‘at al-Fatāwa wa Fiqh Aqaliyyat*, 81.

<sup>21</sup> Juwaynī, Haramyn Abi Al-Ma‘ali ‘Abd al-Malik, *al-Burhān fi Uṣūl Fiqh; Al-Ghiyāthi Ghiyāth al-Umam fi al-Itiyāthi al-Zulm*, (Lubnan: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyah), 1997.

<sup>22</sup> Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Shar‘ah*, (Al-Qāhirah, Maktabah Taufiqiah, 2003), 2:80., 2:11.

isu berpanjangan kerana tiadanya konsep *darūrah* yang komprehensif menurut maqāṣid al-shariah.

### 1.3.2 Perbezaan Dalam Kerangka Kewangan Islam

Kerangka '*debt-based*' atau pembiayaan berasaskan pinjaman tangguh menjadi dominan di pasaran. Manakala aspek 'ekuiti' yang menjadi kerangka asas mu'amalāt Islam serta telah dicetuskan oleh pakar ekonomi Islam makin kurang mendapat perhatian dalam pembangunan produk-produk terbaharu di perbankan Islam pada zaman moden ini.<sup>23</sup> Kritikan terhadap kewangan Islam daripada sudut pendekatan teoretikal merujuk model pelaksanaan dan amalannya. Ahli ekonomi Islam secara terbuka cenderung kepada instrumens berbentuk perkongsian untung yang lebih memberikan implikasi kesejahteraan dan kebajikan sosial dan tanggungjawab kemasyarakatan. Keadaan ini bagi memenuhi objektif syarak dalam mengembangkan pertumbuhan ekonomi. Kebanyakan produk perbankan Islam berlegar antara *Bay' Bithamānin Ājil* (BBA), *Bay' al-Dayn*, kredit kad Islam dengan kontrak *Bay' al-ṭinah*, *Tawarruq* dan sebagainya. Oleh yang demikian, menjadi satu cabaran masakini untuk mencipta satu produk yang bukan sahaja Islamik; *shariah compliant* tetapi juga *shariah based* iaitu selaras dengan *māqasid al-sharī'ah* tanpa mengetepikan keperluan pasaran, persaingan dan keuntungan semasa. Cadangan agar produk bertanggung yang masih belum memenuhi kriteria sebenar syarak dari sudut yang lebih komprehensif mengambil kira produk alternatif yang lebih dinamik dan bukan sekadar suatu paradoks dan kosmetik (bersifat luaran) semata-mata.

Terdapat kritikan terhadap bank Islam dan produk-produk Islam iaitu wujudnya

---

<sup>23</sup>Berdasarkan laporan tahun Bank Islam Malaysia Berhad pada tahun 2014, komposisi asset yang melibatkan produk patuh Shari'ah mencatatkan *Tawarruq* dalam mod Komoditi *Murābahah* melibatkan jumlah sebanyak 33.2% iaitu hampir 1/3 daripada aset pembiayaan berasaskan prinsip Shari'ah. Manakala BBA mencatatkan jumlah aset bernilai 31.6%. Perbezaan daripada tahun 2013 menunjukkan perubahan kecenderungan kepada kontrak berasaskan *Tawarruq* dengan jumlah catatan peningkatan pertumbuhan sebanyak 5.1%. Sebaliknya pembiayaan berasaskan *Istisna'* dan *ṭinah* menurun berbanding tahun 2013 dan hanya mencatat jumlah kutipan aset sebanyak 6 peratus secara umumnya. Rujuk Lampiran A.

dakwaannya bahawa bank Islam dan produk-produk kewangannya merupakan replika kepada bank konvensional.<sup>24</sup> Perbezaan hanyalah didapati pada terma yang digunakan iaitu beberapa terma-terma Inggeris ditukar kepada Arab. Seterusnya, pembiayaan kewangan bagi *murābahah* atau kontrak BBA boleh menjadi alternatif kepada gadaian konvensional kerana kedua-duanya mempunyai persamaan. Mereka berhujah dengan mengatakan walaupun kedua-dua bentuk transaksi ini berbeza, namun sebenarnya kedua-duanya memberikan hasil yang sama.<sup>25</sup>

### 1.3.3 Pertikaian Produk-Produk Bertanggung (Debt-Based) Berasaskan *Ḥilah*

Struktur perbankan Islam yang masih dikaburi dengan isu *ḥilah* sering menimbulkan polemik berpanjangan. *Legal stratagems* atau disebut *hiyal*, banyak diamalkan dalam industri perbankan dan kewangan Islam. Walaupun terdapat *ḥilah shar'iyah* yang diharuskan selagi mana menepati parameter yang telah diberi oleh muzakarah di antara sarjana, namun isu-isu produk berasaskan *ḥilah* masih diperkatakan<sup>26</sup>. Keperluan menggunakan produk berasaskan *ḥilah* adalah untuk mengelak terjerumus ke dalam produk ribawi. Terdapat kebimbangan berterusan yang disuarakan bagi meleraikan pertikaian dalam produk kewangan Islam dalam menentukan sama ada *ḥilah* dapat mengatasi kekangan perundangan dan keterbatasan inovasi produk atau sebaliknya maka perbincangan klasik tentang teori *hiyal* perlu dianalisa kembali bagi melihat adakah teori dan praktis tersebut telah gagal dalam mencapai tujuan *ḥilah* sebagai jalan keluar daripada riba atau telah berjaya menjadi *makharij* kepada riba<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Zaharuddin 'Abd al- Rahman, *Contracts & The Products Of Islamic Banking*, (Kuala Lumpur: CERT, 2010), 209.

<sup>25</sup> Muhammad Yusuf Saleem, *Issues of Form and Substance in Islamic Banking and Financial Transaction*, (Kuala Lumpur: CLJ Publication, 2013), 247.

<sup>26</sup> Shahrul Azman bin Abd Razak, "Islamic" or "Islamizing" Banking Product? Reconsidering Product Development's Approaches in the Malaysian Islamic Banking Industry", (tesis kedoktoran, University Erfut, 2014), 7.

<sup>27</sup> Muhammad Imran Ismail, "Legal Stratagems (Hiyal) And Usury In Islamic Commercial Law", (tesis kedoktoran, The University Of Birmingham, 2010), 8.

Kritikan daripada pakar-pakar ekonomi Islam menyifatkan produk kewangan Islam lebih berbentuk rangka semata-mata. Perkara ini telah digariskan oleh Habib Ahmed apabila beliau membahagikan pembinaan produk perbankan Islam secara konseptualnya boleh dilihat dalam tiga bentuk. Pertamanya ialah produk pseudo-Islamik iaitu produk yang menggunakan *hīlah* sebagai jalan keluar. Pseudo Islamik produk memenuhi keperluan dan rukun jual beli tetapi tidak mempunyai elemen *maqāṣid* yang bertujuan berkhidmat kepada keperluan sosial. Kedua menurut Habib Ahmed ialah produk yang patuh Syariah (*Shariah Compliant*) dan produk yang berasaskan Syariah (*Shariah Based*).<sup>28</sup> Permasalahan timbul apabila pembinaan produk itu tidak mensasarkan untuk memenuhi produk berasaskan shari'ah yang memenuhi intipati sosial dan *maqāṣid*.

#### **1.3.4 Produk-Produk Kontroversi**

Tidak dapat dinafikan lagi, institusi perbankan beroperasi dalam industri yang amat mendesak dan kompetatif. Bagi menyaingi perbankan konvensional, mereka mesti menawarkan kepada pelanggan keperluan kewangan secara sofistikated. Inovasi produk merupakan dilihat sebagai kunci kejayaan untuk memastikan pertumbuhan dalam dunia perniagaan. Menariknya, pembinaan produk-produk baru dilihat lebih berkembang pesat di negara-negara selatan Asia berbanding negara Timur Tengah. Malaysia merupakan salah satu negara di mana produk baru sentiasa dicipta. Malaysia merupakan negara pertama yang membina *Islamic Inter-Bank Money Market* (IIMM), syarikat broker saham yang beroperasi sepenuhnya secara islamik, sukuk korporat dan *Unit Trust* syariah. Walaubagaimana keterdepanan industri perbankan Islam Malaysia telah

---

<sup>28</sup> Isra International Journal Of Islamic Finance , Vol. 3, Issue 1, 2011, 155.

menyebabkan isu-isu kontroversi<sup>29</sup>. Ini berikutan aplikasi *bay'īnah* yang dikritik oleh sarjana Timur Tengah.

Perbezaan penafsiran situasi *ḍarūrah* dalam *māqāṣid al-sharī'ah* menatijahkan implikasi pembentukan produk yang masih belum memenuhi kriteria syarak sebenar<sup>30</sup>. Hal ini terjadi terhadap produk-produk bertanggung yang distuktur berdasarkan keperluan semasa sebagai contoh keharusan akad *'īnah* yang dibenarkan melihat kepada situasi perbankan yang masih belum matang ketika itu dan hanya diharuskan pada produk yang sukar distukturkan seperti *'īnah* membuktikan pengamalan *ḍarūrah* dalam produk perbankan<sup>31</sup>. Produk-produk yang distuktur berasaskan akad-bertanggung yang terdapat memenuhi rukun dan akad yang digariskan namun masih terlibat dalam perbincangan dan perdebatan yang berterusan. Pemakaian konsep *al-ḍarūrah* dalam produk bertanggung juga mendapati *ḍarūrah* dalam produk bertanggung dan kewangan terbahagi kepada maksud *ḍarūrah* yang menganggap ia (*genuine need*) seperti Fahim Khan<sup>32</sup>, yang menafsirkan *ḍarūrah* sebagai *excessive need/ stark neccicites*<sup>33</sup> terdapat juga sebahagian yang menganggap *ḍarūrah* sebagai *general need*<sup>34</sup> dan *neccesitties*.<sup>35</sup>

Umumnya, konsep *ḍarūrah* dalam produk bertanggung menurut kerangka *māqāṣid al-sharī'ah* masih belum dicerna sepenuhnya dalam konteks pengamalan

---

<sup>29</sup> Asyraf Wajdi, *Islamic Finance An Old Skeleton In A Modern Dress*, (Kuala Lumpur: Isra, 2008), 14.

<sup>30</sup> *Ibid*, 16; Muhammad Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqāṣid al-Shariah*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 34.

<sup>31</sup> The Council In The Regional Shariah Scholars Dialogue pada 29 Jun 2006/3rd Jamadil Akhir 1427 Resolusi Shariah In Islamic Finance, Bank Negara Malaysia, March 2007, 27.

<sup>32</sup> Muhammad Fahim Khan J.Kau, *Guaranteeing Investment Deposits In Islamic Banking System*, *Islamic Econ.*, Vol. 16, No.1. 45-52, 2003.

<sup>33</sup> Frank E. Vogel & Samuel L. Hayes Iii, *Islamic Law And Finance: Religion, Risk and Return*, (The Hague: Kluwer Law International, 1998), 38.

<sup>34</sup> Abu Umar Faruq Ahmad, *Theory And Practice Of Modern Islamic Finance: The Case Analysis From Australia*, (Usa: Brownwalker Press, 2010), 134.

<sup>35</sup> Monem Salam, *Shari'ah Compliant Mutual Fund*, in book, Karen Hunt-Ahmed, *Contemporary Islamic Finance: Innovations, Applications And Best Practices*, *Contemporary Islamic Finance: Innovations, Applications And Best Practices*, (New Jersey: John Wiley & Sons, 2013), 189.



semasa.<sup>36</sup> Antara permasalahan aplikasi *darūrah* di dalam produk bertanggung juga berlaku apabila produk-produk kontroversi masih dilaksanakan di perbankan Islam Malaysia<sup>37</sup> walaupun telah ditegah dalam fatwa antarabangsa sebagai contoh *tawarruq munazzam* (*engineering tawarruq*) telah diklasifikasikan sebagai salah satu instrumen yang menggunakan konsep *darūrah* dalam mengharuskan instrumen tersebut sedangkan *Tawarruq munazzam* telah diharamkan oleh Fiqh Akademi Islam di Jeddah pada tahun 2009 dalam persidangannya yang ke-17. Ketika ini, walaupun Akademi Fiqh OIC dalam resolusinya 2009 memutuskan *Tawarruq Munazzam* tidak dibenarkan, namun bank-bank kontemporari masih berterusan dalam penggunaan struktur ini untuk deposit dan pembiayaan peribadi. Hal ini mungkin juga boleh dilihat berdasarkan *AAOIFI 30 Standard Shari'ah* (2010) membenarkan tawarruq dengan syarat mematuhi garis panduan dan parameter. Walau bagaimanapun seperti yang dinyatakan, penggunaan tawarruq dalam IFIs tidak mematuhi semua parameter ini yang dilampirkan di antaranya hendaklah kontrak tawarruq bukan bertujuan untuk mendapatkan tunai.<sup>38</sup>

Walaupun tidak dinafikan konteks dan keperluan *darūrah* berubah mengikut keperluan dan keadaan setempat seperti kes di sesetengah kawasan di Britain yang memerlukan umat Islam mengambil skim pembayaran perumahan kerana *darūrah* dan ketiadaan produk perbankan Islam dan pembelian rumah menjadi amat terdesak kerana faktor setempat yang memerlukan masyarakat Muslim memiliki tempat tinggal yang selamat daripada ancaman nyawa. Ancaman nyawa dan aqidah berlaku apabila rumah sewa yang diduduki mempunyai anasir sosial negatif yang memberi implikasi kepada keluarga di kawasan minoriti Muslim<sup>39</sup>. Walaupun demikian, hukum aplikasi *darūrah*

<sup>36</sup> Sofiyyah al-Jufri, *al-Thabat wa al-Taghyr fi al-Hukmu al-Fiqhī*, (Beirut: al-Maktab al-Raīsī, 2014).

<sup>37</sup> Muhamad Nadrattuzaman Hosen & Amirah Ahmad Nahravi, *International Journal Of Academic Research In Economics And Management Sciences*, April 2012, Vol. 1, No. 2.

<sup>38</sup> Tijani, Ibraheem Musa, Isra, Bloomberge, 2013.

<sup>39</sup> Luqman Zakariyyah, *Necessity As A Pretext For Violation Of Islamic Commercial Law: A Scenario Of Mortgage Contract In The UK*, January 2, 2012, *Journal Of Islamic Economics, Banking, And Finance*, Vol. 8, No. 1, 2012.

dari sudut faktor setempat dan semasa perlu dinilai menurut kaca mata *māqasid al-sharī'ah* .

Permasalahan di atas telah mengukuhkan pernyataan bahawa kewangan Islam ketika ini sedang berhadapan dengan pelbagai kritikan dan cabaran daripada pelbagai aspek. Kritikan ini bersifat menyeluruh merangkumi aspek epistemologi, pendekatan, produk, metodologi, tadbir urus dan pembangunan sosio ekonomi. Kritikan ini ada yang bersifat andaian, persepsi dan ada juga yang disokong dengan fakta yang sahih. Walau bagaimanapun, kritikan ini harus dilihat sebagai sesuatu yang positif serta boleh dijadikan asas untuk menentukan arah tuju industri kewangan Islam masakini. Setelah meneliti dan membuat sorotan literatur dalam topik ini, kritikan terhadap kewangan Islam secara umumnya dapat dibahagikan kepada beberapa aspek iaitu epistemologi, 'model' atau pendekatan, produk, metodologi, 'governance' atau tadbir urus dan pembangunan sosioekonomi<sup>40</sup>.

Berdasarkan permasalahan yang telah dinyatakan dapat dirumuskan bahawa isu-isu yang berkaitan dengan akad bertanggung telah menjadi kekangan utama kepada institusi kewangan Islam masakini untuk bergerak ke hadapan dalam mendepani cabaran ribawi yang dicetuskan melalui sistem kewangan konvensional. Alternatif yang cuba diambil oleh sebahagian daripada cendekiawan Muslim masakini adalah dengan menyandarkannya kepada *ḍarūrah*. Namun, konsep *ḍarūrah* yang disandarkan kepada keharusan akad tersebut masih menimbulkan persoalan hukum yang berpanjangan dalam kalangan pengkaji dan penganalisis hukum Islam semasa. Oleh itu, kajian terhadap pemakaian konsep *ḍarūrah* terhadap produk ini perlu dilakukan berdasarkan pendekatan *māqasid al-sharī'ah* yang sebenar.

---

<sup>40</sup> Zulkifli Hasan, "Ke Mana Arah Tuju Kewangan Islam?", (tt, 2012). 1-4

#### 1.4 PERSOALAN KAJIAN:-

1. Sejauh manakah pemakaian konsep *ḍarūrah* dibina berdasarkan *maqāṣid al-shariah*?
2. Sejauh manakah akad-akad bertanggung yang diamalkan di Institusi Perbankan Islam di Malaysia mengambil kira keperluan semasa dan setempat yang meraikan kemaslahatan kedua-dua pihak iaitu bank dan pelanggan?
3. Sejauh manakah akad-akad bertanggung memenuhi elemen substansi mendahului rangka (*substance over form*) dalam pembinaan produk?
4. Adakah produk-produk kewangan ini sejajar dengan *māqāṣid al-sharī'ah* atau bersandarkan teori *ḥilah* semata-mata?
5. Adakah aplikasi konsep *ḍarūrah* yang diamalkan dalam akad bertanggung di perbankan Islam di Malaysia menepati *māqāṣid al-sharī'ah* sebenar?
6. Bagaimana konsep *ḍarūrah* dalam konteks dimensi pelbagai dapat diaplikasikan dalam produk-produk bertanggung di perbankan Islam?

#### 1.5 OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini bertujuan untuk:-

1. Menjelaskan konsep *ḍarūrah* daripada perspektif ulama Uṣūl dalam kerangka *maqāṣid* dan epistemologi Islam.
2. Menghuraikan akad-akad bertanggung dalam Islam yang diterima pakai dalam institusi kewangan Islam di Malaysia.
3. Mengenal pasti sejauh mana produk-produk bertanggung yang diamalkan di institusi perbankan Islam di Malaysia bersumberkan *maqāṣid al-syariah*.
4. Menilai pemakaian konsep *al-ḍarūrah* dalam produk-produk bertanggung di institusi perbankan Islam di Malaysia.

## **1.6 KEPENTINGAN KAJIAN**

Kajian ini signifikan bagi menjelaskan konsep *darūrah* yang tepat menurut syarak dalam kerangka *maqāṣid sharī'ah* dan epistemologi Islam, seterusnya memberikan manfaat dan sumbangan kepada perkembangan produk-produk bertanggung di perbankan Islam di Malaysia.

### **1.6.1 Institusi Pengajian**

Kajian ini mempunyai kepentingan yang signifikan kepada institusi pengajian tinggi terutamanya dalam bidang kajian Fiqh dan Usul fiqh. Kajian ini berperanan mengukuhkan pemahaman yang tepat dan pengamalan yang jitu terhadap konsep *darūrah* yang sebenar. Konsep *darūrah* memainkan peranan penting dalam proses mengeluarkan ijihad serta fatwa semasa terutamanya yang melibatkan hukum-hukum semasa serta produk-produk bertanggung di perbankan Islam yang melibatkan pertikaian fuqaha dan ulama mujtahid menerusi konteks kepelbagaian kefahaman terhadap naṣ dan konteks akad itu sendiri, selain menggarap daripada sudut sintesis dan analitikal pengaplikasian hukum *darūrah* dan *hājah* dalam produk bertanggung daripada kerangka *maqāṣid* dan epistemologi Islam yang sebenar.

### **1.6.2 Pakar-Pakar Kewangan Islam**

Seterusnya, kajian ini dapat membantu pengamal-pengamal kewangan Islam, ahli akademik serta pakar-pakar kewangan Islam dalam membentuk produk-produk bertanggung di perbankan yang lebih menepati kehendak syarak dalam mencapai dan menolak kemudaratan. Kajian ini juga berperanan menyediakan satu garis panduan yang menyeluruh yang meraikan pihak pengguna juga pihak bank serta industri kewangan itu sendiri. Dalam masa yang sama, kajian ini akan melebarkan satu aplikasi konsep *darūrah* yang selaras dengan tujuan utama syarak serta praktikal dengan kehendak semasa.

### **1.6.3 Perbankan Islam**

Selain itu, kajian ini juga dapat membantu perbankan-perbankan Islam mengemaskan prosedur-prosedur dan membuat penambahbaikan dalam produk-produk yang dihasilkan.

### **1.5.4 Pengguna/Masyarakat**

Kajian ini juga ingin membuktikan bahawa produk perbankan Islam merupakan produk paling kompetitif serta relevan daripada aspek kepenggunaan dan kewangan yang efisien. Kajian ini juga dapat membantu meyakinkan lagi pengguna produk-produk perbankan Islam bahawa produk Islam ialah produk yang memelihara kemaslahatan pengguna dan merupakan pilihan terbaik dalam perbankan.

## **1.7 METODOLOGI KAJIAN**

### **1.7.1 Rekabentuk Kajian**

Metodologi kajian meliputi proses dan kaedah yang dijalankan bagi mencapai objektif yang telah ditetapkan. Sumber-sumber data yang diperoleh melalui kajian literatur, temu bual dan ulasan dokumentasi seterusnya dianalisis melalui perisian Atlas.ti untuk mendapatkan maklumat yang tepat dan jitu.<sup>41</sup>

Dalam penulisan ini, metodologi yang akan digunakan terbahagi kepada dua iaitu Metod Pengumpulan Data dan Metod Analisis Data. Kajian ini secara umum akan menggunakan kajian perpustakaan berbentuk kualitatif<sup>42</sup> dan data primer dikumpul melalui kaedah pengumpulan data, ulasan dokumen dan temu bual separa struktur. Kajian kualitatif digunakan secara meluas dibina atas falsafah posisi yang berbentuk interpretasi<sup>43</sup>. Metode ini merupakan pendekatan berbentuk induktif terhadap perkaitan

---

<sup>41</sup> Siti Uzairah Mohd Tobi, *Research Methodological Cage, Understanding the Qualitative Viewpoint*, (Kuala Lumpur: Aras Publisher, 2013), 11.

<sup>42</sup> Lim Chong Hin, *Penyelidikan Pendidikan Pendekatan Kuantitatif dan Kualitatif*, (Kuala Lumpur: Mc Graw Hill, 2007), 34.

<sup>43</sup> Mason, Jennifer, *Qualitative Researching* (London : Sage, 2002).

antara teori dan praktis.<sup>44</sup> Kajian berbentuk kualitatif relevan bagi kajian ini kerana berbentuk proses mendapatkan keabsahan data berbanding hanya bergantung kepada *outcome* ataupun produk kajian. Kajian kualitatif berasaskan *grounded theory* yang telah dibina dan dikumpulkan berdasarkan bukti-bukti yang telah dikumpul yang saling berkait rapat antara satu dengan yang lain diaplikasikan dalam kajian ini.<sup>45</sup>

### **1.7.1. (a) Metod Pengumpulan Data**

Data ialah maklumat dalam pelbagai bentuk yang dikumpul dengan tujuan untuk dianalisis. Dalam penyelidikan ilmiah, data boleh dibahagikan kepada dua jenis iaitu data kuantitatif dan data kualitatif. Pengumpulan data dilakukan selepas penyelidik mendefinisikan masalah, membuat kerangka teori, dan membangunkan reka bentuk kajian.<sup>46</sup> Kaedah-kaedah pengumpulan data akan menggunakan teknik pengumpulan data, kerja-kerja lapangan, temu bual, penganalisan data, dan laporan penyelidikan. Data-data akan dianalisis dan dipersembahkan dalam bentuk jadual, carta, ataupun huraian - berdasarkan pendekatan yang lebih praktik.<sup>47</sup> Bagi penyelidikan ini, proses pengumpulan data dilakukan melalui tiga kaedah iaitu:

#### **i. Kajian Perpustakaan**

Bagi kajian perpustakaan pengkaji akan menggunakan teknik pengumpulan data yang dapat dibahagikan kepada dua iaitu, teknik pengamatan dan teknik ulasan dokumen. Teknik ulasan dokumen yang di gunakan dalam kajian ini bermula dari menghimpun dokumen, memilih dokumen sesuai dengan tujuan penelitian, mencatat dan menerangkan, menafsirkan dan menghubungkan dengan fenomena lain.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Bryman, Alan, *Social Research Methods*, (Oxford : Oxford University Press, 2001).

<sup>45</sup> Robert E.Slavin, *Research Methods In Education: A Practical Guide*, (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1984), 67.

<sup>46</sup> Sabitha Marican, *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*, (Malaysia: Pearson, 2005), 115.

<sup>47</sup> Othman Lebar, *Penyelidikan Kualitatif Pengenalan Kepada Teori dan Metod* (Selangor: Univision Press Sdn Bhd, 2012).

<sup>48</sup> Muhamad, M.Ag, *Metodologi Penelitian Ekonomi Islam Pendekatan Kuantitatif*, (Jakarta: Rajawali Press, 2008) 149.

Dalam kajian ini, data dikumpul dengan membuat penelitian khusus. Rujukan-rujukan yang berkaitan akan diperoleh dengan mengunjungi perpustakaan-perpustakaan awam dan perpustakaan-perpustakaan di universiti tempatan. Perpustakaan dan pusat informasi ini dipilih kerana relevan dan signifikan dari sudut penilaian akademik dan aplikasi produk-produk bertanggung yang telah dipilih. Di antara perpustakaan yang akan dikunjungi pengkaji ialah:

1. Perpustakaan Institute of Islamic Banking and Finance
2. Perpustakaan Negara Malaysia, Kuala Lumpur
3. Islamic Banking and Finance Institute Malaysia (IBFIM)
4. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)
5. Perpustakaan Utama Universiti Malaya Kuala Lumpur
6. Perpustakaan Peringatan Za'ba Universiti Malaya Kuala Lumpur
7. Perpustakaan Tun Sri Lanang Universiti Kebangsaan Malaysia, Bandar Baru Bangi
8. Perpustakaan INCEIF (International Centre for Education in Islamic Finance)
9. Perpustakaan Universiti Islam Antarabangsa Malaysia Gombak
10. Perpustakaan Universiti Sains Islam Malaysia.

## ii. Kajian Lapangan

Bagi mendapatkan tambahan data penulis akan melakukan temu bual dengan tokoh-tokoh, ahli akademik, penasihat syariah dan pakar-pakar kewangan Islam di Malaysia. Temu bual dilakukan bagi menerokai dan menjawab persoalan kajian dengan menggunakan metode kajian penerokaan yang bermula dengan mengumpulkan data dan dokumen-dokumen berkaitan.

Temu bual merupakan satu interaksi sosial antara penyelidik dengan informennya dengan tujuan untuk mendapatkan maklumat tertentu berdasarkan pelan

pengumpulan data (*data gathering plan*).<sup>49</sup> Kaedah temu bual ini merupakan temu bual separa struktur. Umumnya, menurut Lim Chua temu bual separa struktur digunakan sebagai kaedah memungut data dalam penyelidikan berbentuk kualitatif. Ciri-ciri yang berbentuk separa struktur mengandungi kedua-dua elemen temu bual berstruktur dan tanpa struktur yang bergantung pada soalan kajian, jenis maklumat yang ingin dipungut dan sumber yang dimiliki oleh penyelidik berbentuk wang, kewangan dan sebagainya.<sup>50</sup>

Secara asasnya, temu bual semi berstruktur menggabungkan ciri-ciri fleksibiliti temu bual terbuka atau tidak berstruktur dengan ciri-ciri mengarah dan seragam temu bual berstruktur. Soalan-soalan bagi temu bual ini ditentukan terlebih dahulu tetapi jawapan kepada soalan-soalan yang diajukan bersifat terbuka yakni boleh dikembangkan mengikut budi bicara penemu bual dan partisipan.<sup>51</sup> Lanjutan daripada itu, keperluan memilih temu bual semi berstruktur dapat membantu pengkaji bagi memahami dengan lebih lagi masalah teoretikal dan praktikal bagi fenomena dan kajian yang ingin dilaksanakan.

Temu bual diatur bersama dengan pakar dalam bidang kewangan Islam merangkap ahli akademik dan pengamal perbankan Islam. Antara latar belakang yang dipilih ialah ahli akademik, dan penasihat shariah bagi bank-bank yang dipilih termasuk Penasihat Bank Negara, pegawai shariah Bank serta pakar dalam bidang kewangan Islam. Pengkaji menjalankan temu bual di antara tahun 2013-2015. Temu bual separa struktur ini membolehkan pengkaji mendapat maklumat berkenaan produk-produk bertanggung dan aplikasi *darūrah* dalam produk tersebut. Produk yang dipilih untuk dimasukkan dalam temu bual ialah *Tawarruq*, *Murābahah*, *ʿinah*, *Istiṣnaʿ* dan *Salam*. Temu bual yang telah dijalankan melibatkan 11 pakar dalam bidang kewangan dan

---

<sup>49</sup> Piergiorgio Corbetta, *Social Research: Theory, Methods and Technics*, terj. Bernadr Patrick, (London: SAGE Publication, 2003), 264.

<sup>50</sup> Lim Chong Hin, *Penyelidikan Pendidikan Pendekatan Kuantitatif dan Kualitatif*, 210.

<sup>51</sup> Othman Lebar, *Penyelidikan Kualitatif Pengenalan Kepada Teori dan Metod*, Penyelidikan Kualitatif: Pengenalan kepada Teori dan Metod, (Selangor:UPSI, 2012), 122.



perbankan Islam. Kesemua peserta kajian dipilih berdasarkan premis pengetahuan, pengalaman dan penglibatan mereka dalam industri dan akademik berkaitan konsep *darūrah*, perbankan dan kewangan Islam. Mereka terdiri daripada Dr Fairouz Muhamamd Khir daripada ISRA, Ustaz Azizi Che Seman (Penasihat Bank Muamalat Malaysia), Dato Paduka Mahmud Zuhdi (Pengerusi ISTAC), Ustaz Fauwaz Fadhil, Ustaz Arif Arshad (Penasihat Syariah RHB Islamic Bank), Prof Joni Tamkin (Pensyarah Syariah Ekonomi, Universiti Malaya), Encik Shamsul Azhar (Pegawai Bursa Malaysia), Dr Zulkifli Hassan (Penasihat Syariah Affin Islamic Bank), Ustaz Muhammad Zakirullah (IBFIM) dan Ustaz Nazri Chik (Pegawai Eksekutif Syariah Bank Islam Malaysia) dan Prof Madya Dr Azman Mohd Noor. Peserta-peserta kajian dipilih berdasarkan premis pengetahuan, pengalaman dan penglibatan dalam industri dan akademik khususnya kepakaran dalam ilmu *usul fiqh* dan *maqāṣid*, perbankan dan kewangan Islam.

### iii. Penilaian Dokumen

Dokumen-dokumen yang digunakan sebagai sumber maklumat dalam penyelidikan perlu dinilai dan disaring bagi mendapatkan keabsahan data dan maklumat<sup>52</sup>. Bodan dan Bikken mengemukakan definisi dokumen sebagai maklumat dalam bentuk fotograf, video, filem memo, surat, diari, rekod kes klinikal serta memo dalam pelbagai bentuk dan jenis yang boleh diguna pakai sebagai bantuan sokongan kepada temu bual dan pemerhatian<sup>53</sup>.

Kajian ini akan mengguna pakai kerepresentatifan dan makna bagi menilai dokumen-dokumen berkaitan.<sup>54</sup> Dokumen yang akan dinilai dan dianalisis ialah dokumen-dokumen berkaitan dengan produk di bank-bank yang telah dipilih yang telah disenaraikan dalam laman sesawang rasmi bank tersebut. Dokumen akan dinilai

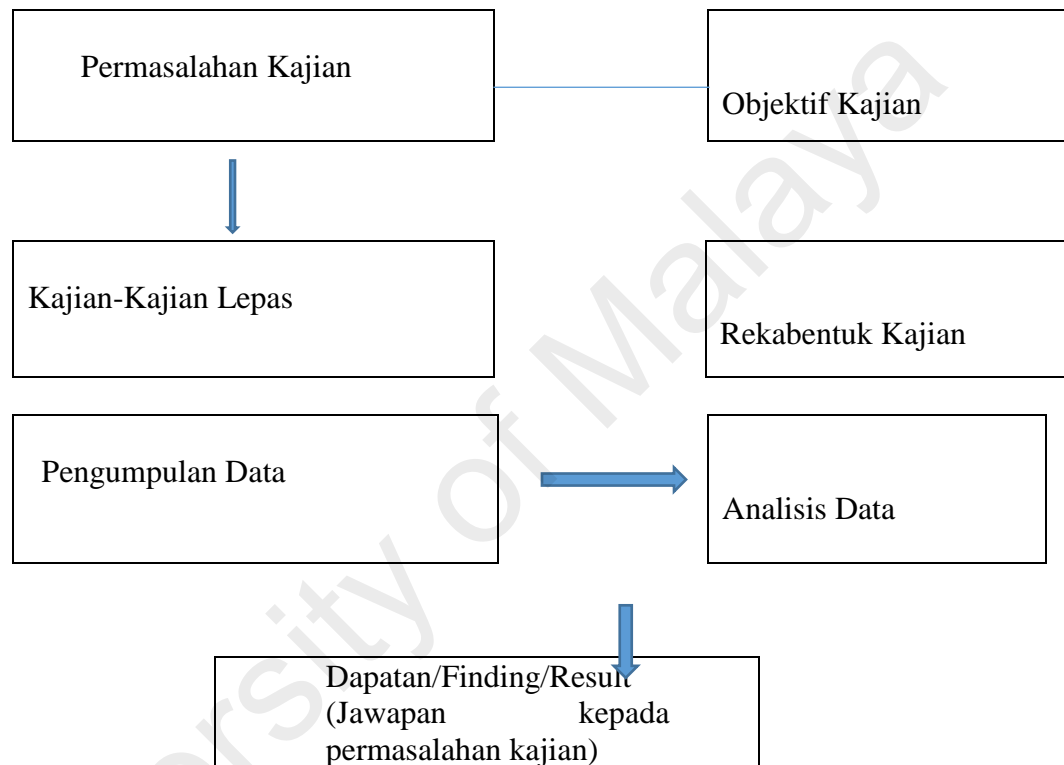
---

<sup>52</sup> Lim Chong Hin, *Penyelidikan Pendidikan Pendekatan Kuantitatif dan Kualitatif*, 238.

<sup>53</sup> Othman Lebar, *Penyelidikan Kualitatif: Pengenalan kepada Teori dan Metod*, 124.

<sup>54</sup> Lim Chong Hin, *Penyelidikan Pendidikan Pendekatan Kuantitatif dan Kualitatif*, 240.

menerusi produk yang akan dikaji aplikasi konsep *al-darūrah* dalam kerangka *maqāṣid al-Sharī'ah*. Produk seperti *tawarruq*, *'īnah*, *murābahah* dan *istiṣna'* akan dinilai bagi melihat kesahan dan keabsahan produk mereka menurut kerangka yang dibina menerusi kajian ini. Dokumen tersebut akan dianalisis menerusi metode deduktif bagi menghasilkan kesimpulan yang relevan dengan kajian.



**Rajah 1.1:** Proses Kajian yang Sistematis<sup>55</sup>

### 1.7.1 (b) Metode Analisis Data

Data atau bahan mentah tidak akan memberikan sebarang maklumat yang berguna mengenai sesuatu masalah yang dikaji sekiranya tidak dianalisis dengan menggunakan kaedah-kaedah tertentu seperti deskripsi, *theory generation*, *analytic induction*,

<sup>55</sup> Chua Yan Piaw, *Mastering Research*, 4.

*categorizing and connecting*. Induksi berbentuk analitikal mengandungi beberapa proses analisis seperti memberikan definisi fenomena yang perlu diuraikan.<sup>56</sup>

Bagi mendapatkan analisis data yang tepat, kajian ini akan menggunakan beberapa metode iaitu:-

i. Metode Induktif:

Metode induktif secara umumnya ialah satu cara untuk menganalisis data melalui pola berfikir dengan membuat kesimpulan dan pembuktian daripada data-data yang bersifat khusus untuk merumuskan kesimpulan berbentuk umum.<sup>57</sup>

Strategi kajian induktif bertujuan untuk membina deskripsi bagi ciri-ciri dan bentuk-bentuk melalui realiti bagi kajian lapangan atau realiti sosial. Justeru, ia bermula dengan pengumpulan data bagi ciri-ciri karakter bagi kajian yang akan menghasilkan penjelasan.

Seterusnya huraian tersebut akan dikaitkan dengan persoalan kajian. Akhirnya kajian berbentuk induktif akan dikembangkan kepada kesimpulan umum atau teori.<sup>58</sup> Metode induktif memerlukan kepada koleksi data kualitatif sebagai contoh untuk pengukuran dalam pelbagai konsep untuk menjustifikasikan kaedah umum.<sup>59</sup> Metode ini banyak digunakan di dalam bab empat dan lima bagi menyelaraskan konsep *al-darūrah* menurut kerangka *māqasid al-sharī'ah* dalam setiap perbincangan yang menyentuh produk-produk bertanggung. Ia juga diaplikasikan ketika membuat kesimpulan bagi setiap bab dalam penulisan ini.

ii. Metode Komparatif

Metod komparatif berperanan dalam konteks analisis perbandingan dalam menjelaskan antara percanggahan data yang berlaku dalam fenomena yang dikaji untuk mencapai

---

<sup>56</sup> Norman Blaikie, *Designing Social Research*, (Cambridge: Polity Press, 2000), 237.

<sup>57</sup> Mohd Majid Konting, *Kaedah Penyelidikan*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 13.; *Ear Babbei, The Practice of Social Research*, (USA: Wadsworth Publishing Company, 1998), 35.

<sup>58</sup> Blaikie, Norman, *Designing Social Research: The Logic Of Anticipation*, (Malden, Mass. : Polity Press, 2000), 178.

<sup>59</sup> Blaikie, Norman, *Designing Social Research: The Logic Of Anticipation*, 179.

suatu konklusi atau teori yang dapat diadaptasikan ke dalam kajian ini. Ia juga merupakan proses membongkar persamaan dan perbezaan di antara beberapa fenomena.<sup>60</sup>

Selain daripada itu, metode komparatif juga berperanan membandingkan kedua-duanya apabila membuat kesimpulan dan perbandingan terhadap data-data yang diperoleh. Segala data, fakta dan pendapat yang berkenaan dikumpulkan juga dianalisis secara ekstensif sebagai perbandingan untuk melihat hasil kajian. Dalam kajian ini perbandingan dilakukan dalam konteks penilaian terhadap perbezaan pandangan dikalangan fuqaha terdahulu dan kontemporari bagi metodologi hukum, konsep *darūrah*, serta akad-akad bertanggung di dalam Islam. Selain daripada itu, metode ini juga digunakan bagi membandingkan produk-produk bertanggung di perbankan Islam. Metode ini juga banyak digunakan di dalam bab 3 dan 4. Pada tahap ini, beberapa *teknik komparatif* iaitu teknik membuat kesimpulan dengan melakukan perbandingan terhadap data-data yang diperoleh semasa penelitian dilakukan.<sup>61</sup>

### 1.7.2 Proses Analisis Data

Data temubual yang dikumpul telah dianalisa dengan menggunakan perisian berkomputer untuk analisa data kualitatif '*computer-aided qualitative data analysis software*' (CAQDAS) iaitu ATLAS.ti versi 7.5.<sup>62</sup> Perisian ini sesuai digunakan untuk menganalisa data kualitatif dalam pelbagai format, seperti tekstual, grafik dan juga media. Dalam kajian ini, perisian ATLAS.ti telah dipilih kerana ia mencukupi bagi tujuan kajian ini, kerana ia didatangkan dengan sistem latihan penggunaan yang lebih ringkas dan mudah berbanding perisian-perisian CAQDAS yang lain. Tambahan lagi,

---

<sup>60</sup> Donald P. Warwick et al., *Comparative Research Methods*, (London: Prenrice Hall, 1973), 7; Julian L. Simon dan Paul Burstein, *Basic Research Methods in Social Sciences*, (New York: McGraw-Hill Publishing Company, 1985), 42.

<sup>61</sup> Forman, Gerald S. & Levin, Jade, *Social Science Research*, (USA: John Wisley & Son, 1975), 79; Bryman, Alan, 58-61.

<sup>62</sup> Friese, S. *Qualitative data analysis with ATLAS. ti*: (London, Sage, 2014). Lihat juga Konopásek, Z. (2007). Making thinking visible with ATLAS.ti: Computer assisted qualitative analysis as textual practices. *Historical Social Research/Historische Sozialforschung. Supplement*, 276-298.

perisian ini dipilih kerana penyelidik telah mendapatkan lesen asli untuk perisian ATLAS.ti versi 7.5 bagi tujuan analisa data dalam kajian ini. Laman antara muka perisian ATLAS.ti versi 7.5 adalah seperti dikemukakan dalam Rajah 1.2 di bawah.



**Rajah 1.2:** Antara muka perisian ATLAS.ti versi 7.5

Terdapat beberapa fungsi dalam ATLAS.ti yang membantu pengurusan data dan butiran penting dalam data tersebut. Fungsi-fungsi tersebut Adalah ‘Codes’, “Quotes” dan “Outputs”. Pertama sekali, penyelidik telah menggunakan sistem pengekodan ATLAS.ti dengan mengguna pakai fungsi “Codes Manager”. “Codes” Adalah tema ataupun konstruk yang penting dan relevan dengan kajian ini.<sup>63</sup> Dalam membina Senarai “Codes” yang baik untuk kajian ini, pengkaji perlu sentiasa mempertimbangkan persoalan dan objektif kajian dalam konteks yang lebih besar. Adalah amat penting untuk sentiasa jelas dengan persoalan dan objektif kajian sepanjang menjalankan kajian

<sup>63</sup> Smit, B.). ATLAS. ti for qualitative data analysis: research paper. *Perspectives in Education*, 20(3), p. 65-75. Lihat juga Muhr, T. (1991). ATLAS.ti—a prototype for the support of text interpretation. *Qualitative sociology*, 14(4), 349-371, 2002.

ini. Dengan mempunyai persoalan dan objektif kajian yang jelas, kajian telah dapat membina senarai yang lengkap untuk proses analisis.

Apabila kajian telah mempunyai konsep-konsep tertentu untuk membentuk rangka kajian, konsep-konsep ini ditambahkan kepada projek dengan menghasilkan kod-kod baru. Sebagai contoh, untuk persoalan dan objektif kajian beberapa konsep telah dihasilkan untuk membuat pengkodan sepenuhnya secara induktif.<sup>64</sup> Konsep-konsep ini ditambah sebagai 'Codes' ke dalam projek ATLAS.ti, dan senarai 'Codes' ini akan ditunjukkan dalam 'Codes Manager'. Apabila ditambah sebagai 'Codes' ke dalam projek, maka penyelidik akan menganalisa data tersebut secara induktif dan menghubungkan segmen-segmen penting dalam data tersebut kepada 'Codes' tertentu yang berkaitan.<sup>65</sup>

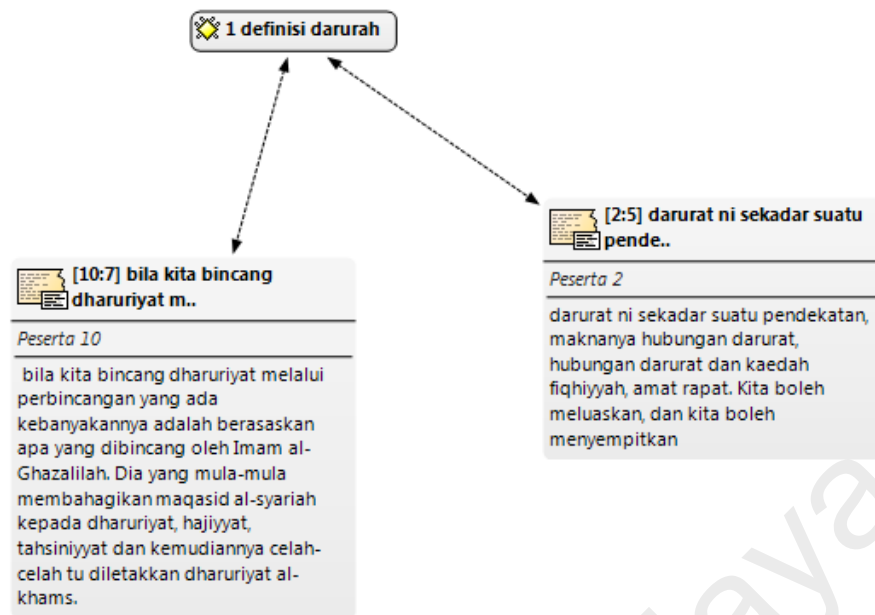
Setelah proses pengkodan selesai dijalankan, penyelidik seterusnya menghasilkan laporan analisis beliau. ATLAS.ti menyediakan 2 format laporan bagi menunjukkan segmen-segmen penting dalam data tersebut dan yang telah digunakan bagi kajian ini, iaitu (1) laporan visual, dan (2) laporan tekstual. Berpanduan kedua-dua format laporan ini, kesemua segmen penting dalam data telah dihasilkan dalam satu tempat sahaja, bagi memudahkan rujukan dalam penyediaan laporan dapatan kajian.

Bagi laporan visual, fungsi ATLAS.ti yang digunakan oleh penyelidik ialah '*network view*'. Ia adalah pendekatan visual bagi memudahkan keterlihatan objek-objek berlainan di dalam projek tersebut. Kemudian '*network view*' dieksport dalam bentuk PNG untuk digunakan dalam laporan dapatan kajian beliau. Contoh '*network view*' yang telah dieksport adalah dalam bentuk '*portable network graphic*' (PNG) dan ditunjukkan seperti berikut.

---

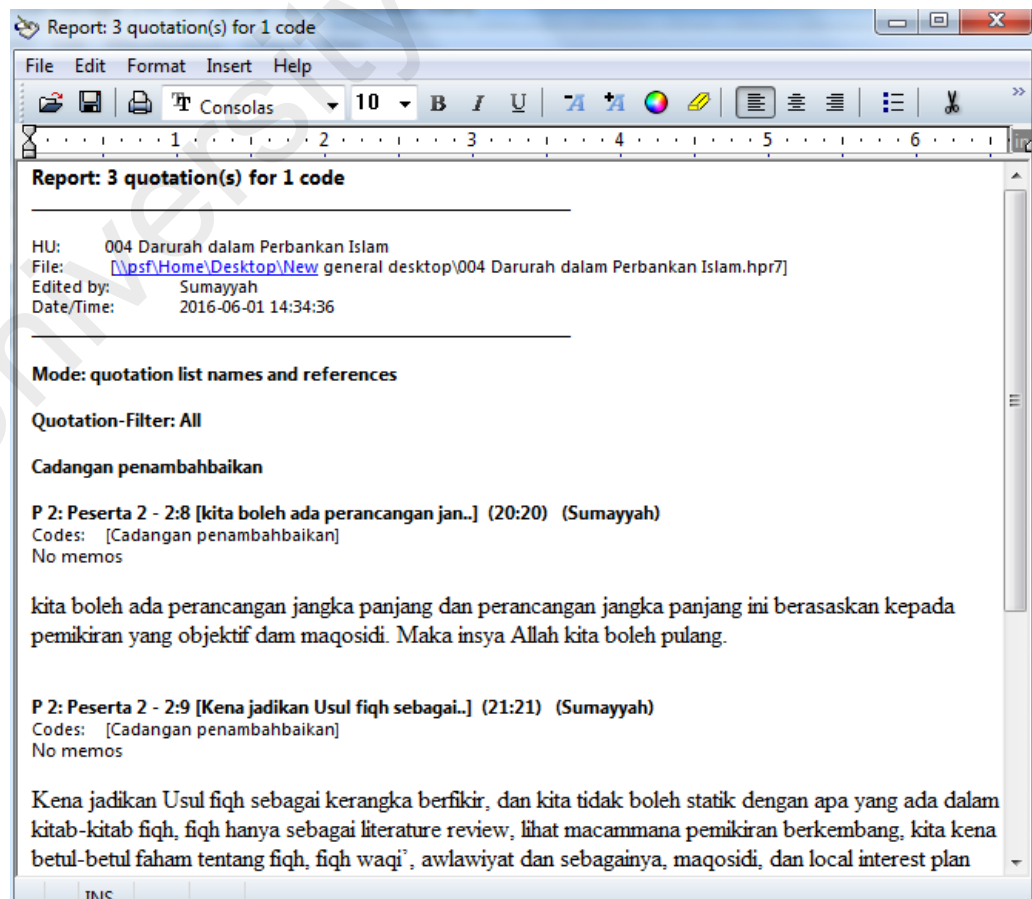
<sup>64</sup> Fereday, J., & Muir-Cochrane, E.. Demonstrating rigor using thematic analysis: A hybrid approach of inductive and deductive coding and theme development. *International journal of qualitative methods*, 5(1), 80-92, (2008)

<sup>65</sup> Thomas, D. R. A general inductive approach for analyzing qualitative evaluation data. *American journal of evaluation*, 27(2), 237-246, (2006).



**Rajah 1.3:** Contoh laporan visual ‘network view’ dalam ATLAS.ti

Di samping itu, bagi laporan tekstual, penggunaan ‘*Output*’ dalam ATLAS.ti telah dimaksimakan bagi menghasilkan laporan dalam bentuk ‘*rich text format*’ (RTF) untuk Codes yang tertentu seperti ditunjukkan di bawah.



#### **Rajah 1.4:** Contoh laporan tekstual dalam ATLAS.ti

Hasil dapatan daripada analisis ini dilaporkan dalam topic-topik berkenaan dalam Bab-bab Dua, Tiga, Empat dan Lima.

### **1.8 SKOP KAJIAN**

Kajian ini dirangka khusus untuk menumpukan perhatian kepada beberapa aspek penting iaitu pengertian secara mendalam konsep *darūrah* menurut *Usūliyyun* dan pengkaji-pengkaji Shariah. Kajian juga akan memfokuskan kepada perkembangan dan hubungkait antara konsep *darūrah* dan *usūl-usūl* shariah juga kaedah-kaedah Islam yang lain. Dari sudut kajian lapangan pengkaji akan menumpukan kepada aplikasi produk bertanggung di perbankan Islam di Malaysia. Isu-isu yang akan dikaji secara mendalam, komprehensif serta analitikal berhubung akad-akad bertanggung dalam produk perbankan Islam. Akad-akad bertanggung yang berkaitan beberapa produk yang akan dikaji ialah akad *murābahah*, *tawarruq*, *bay' al-‘īnah*, dan *istisna'*. Akad-akad bertanggung ini mempunyai beberapa aspek yang diharuskan berhujahkan keperluan yang mencakupi konsep dan pemakaian *darūrah*.

Justeru, sejauh mana konsep *darūrah* yang merupakan kaedah pengecualian diaplikasikan selaras dengan tuntutan dan syarat-syarat beramal dengan *darūrah* akan dikaji dan diperincikan. Manakala bank-bank yang menjadi sampel kajian ialah Maybank Islamic, Bank Islam Malaysia Berhad, Bank Muamalat, dan Standard Chartered. Justifikasi bagi pemilihan bank-bank ini melihat kepada faktor bank ini sebagai '*leading Islamic banks*' dan pencapaian dalam masa 5 tahun kebelakangan ini.<sup>66</sup> Selain dari faktor Bank Islam Malaysia Berhad, Bank Muamalat menjadi peneraju bank yang berdiri sendiri tanpa bank konvensional sebagai bank induk.

---

<sup>66</sup>Laman sesawang <http://www.relbanks.com/asia/malaysia>. Di akses 5 Februari 2016.



## 1.9 TINJAUAN LITERATUR KAJIAN

Sorotan bagi kajian literatur ini terdiri daripada kitab-kitab fiqh, usul fiqh dan kaedah- kaedah fiqh, jurnal, kertas perbincangan, prosiding, tesis penyelidikan yang diterbitkan dan yang tidak diterbitkan. Kebanyakan rujukan fiqh, usul fiqh dan kitab kaedah-kaedah fiqh klasik telah membahaskan konsep asas *ḍarūrah* tetapi bukannya dalam suatu kerangka yang membahaskannya dari aspek *māqasid al-sharī'ah* . Namun kepelbagaian perbincangan sarjana klasik dan moden daripada pelbagai perspektif saling mengukuhkan kerangka kepada konsep *ḍarūrah* dan pemakaian *ḍarūrah*. Terdapat beberapa kajian yang mengkaji berkaitan konsep *ḍarūrah* dalam shariah Islam dan juga akad-akad bertanggung di perbankan Islam di Malaysia. Kajian-kajian lepas dapat diklasifikasikan kepada dua pembahagian:-

### 1.9.1 Kajian Teori *Ḍarūrah* Serta Perkaitan Dengan Dalil-Dalil Syarak.

Berdasarkan penelitian terhadap karya-karya terdahulu, didapati bahawa perbahasan al *ḍarūrah al-syar'iyah* terhad kepada beberapa *muḥarramat* seperti babi, bangkai, arak dan najis. *Ḍarūrah* hanya diuraikan sebagai keadaan kesulitan tanpa diberikan suatu definisi yang spesifik. Selain itu, tiada satu konsep yang jelas dan tersusun mengenai aplikasi *ḍarūrah* yang dapat digunakan<sup>67</sup>.

Imam Juwāynī telah meletakkan wacana *al-ḍarūrah* paling awal dalam kajian kitab klasik menerusi kitabnya yang menjadi penanda aras dalam merangka metode-kajian *usul fiqh* iaitu “*al-Burhān fī Uṣūl Fiqh*”<sup>68</sup> Beliau telah menjelaskan *ḍarūrah* dengan perbincangan yang meluas selain dari mengaitkan *ḍarūrah* dengan istidlal dan qiyas. Beliau meletakkan kepentingan *ḍarūrah* mengikut kaedah *ḍarūriyyah al-*

<sup>67</sup> Mohd. Hapiz bin Mahaiyadin, *Al-Darurah al-Syar'iyah Dan Aplikasinya Dalam Penggunaan Muḥarramat Masa Kini*”, “tesis kedoktoran, Universiti Teknologi Mara, 2016).

<sup>68</sup> Al-Juwāynī, Ḥaramayn Abi al-Ma'ali “Abd al- Malik, *al-Burhān fī Uṣūl Fiqh*, (Lubnan: Dar al-Kutub 'ilmiyah, 1997).

*kulliyah*. Kerangka beliau yang menjadikan jual beli sebagai *ḍarūrah* dan menjadi pencetus kepada *ḍarūrah uṣūliyyah* merupakan landasan teori bagi kajian ini. Wahbah Zuhaylī, (1982), “*Naẓariyyah al-Ḍarurah al-Shar’iyyah: Maqāranah Ma’al Qānūn al-Qaḍā’iy*”<sup>69</sup>. Di antara kajian-kajian utama yang menyentuh aspek teori *ḍarūrah* itu sendiri ialah hasil karya Wahbah Zuhaylī. Buku ini mengetengahkan teori *ḍarūrah* sebagai kaedah pengecualian (*istisna’iyyah*) dalam konsep syarak. Justeru, konsep *ḍarūrah* ini memberi jalan keluar dan memudahkan dalam urusan berbentuk kesusahan dan kesempitan. Di samping itu juga penulis menerangkan dengan terperinci dalil-dalil tentang pensyariatan konsep *ḍarūrah* daripada Al-Quran dan Hadith, pengertian dan batasan-batasan *ḍarūrah* seterusnya keadaan-keadaan *ḍarūrah*. Situasi *ḍarūrah* yang pelbagai termasuklah *al’usr wa ‘umum al-balwa*, *istiḥsan al-Ḍarūrah*, *mursalah li al-ḍarūrah* serta *‘uruf*. Kondisi-kondisi *ḍarūrah* ini diaplikasikan kepada beberapa transaksi kewangan Islam yang diharuskan kerana *ḍarūrah* sebagai contoh *bay’ al-wafa’* yang seakan terdapat *ḥilah* riba serta beberapa akad yang lain. Kitab ini merupakan tinjauan lepas yang utama namun masih belum mencakup konsep *ḍarūrah* di dalam konteks kewangan semasa.

‘Abd Allah Ibn Bayyah, (2007), “*Sinā’atil Fatāwa wa Fiqh Aqaliyyat*”.<sup>70</sup> Menyentuh konsep *ḍarūrah* ia akan berkait rapat dengan aplikasi hukum yang berbentuk sementara dan tergantung antara sebab yang mengangkat daripada hukum asal. Sama ada *ḍarūrah* fiqhiyyah atau *ḍarūrah uṣūliyyah*. ‘Abd Allah Ibn Bayyah juga mendatangkan perbincangan yang meluas berkaitan *ḍarūrah* dan *ḥājah* dari sudut dan terminologi yang berbeza. Beliau telah mengumpulkan dan membahagikan definisi *ḍarūrah* dalam bentuk paling tersusun serta memenuhi kesemua aspek hukum dan terminologi. Beliau membahagikan *ḍarūrah* kepada *ḍarūrah fiqhiyyah* dengan makna

<sup>69</sup> Zuhaylī, Wahbah, *Naẓariyyah al-Ḍarurah al-Shar’iyyah: Muqāranah ma’al Qānūn Al-Qaḍā’iy*, (Beirut : Mu’assasat Al-Risalah, 1997).

<sup>70</sup> ‘Abd Allah ibn Bayyah, *‘Sinā’atil Fatāwa wa Fiqh al-Aqaliyyat*, (Beirut: Dar al-Manhaj 2007).

husus *Darūrah* dengan makna pemakaian fiqhi yang luas (*hājah*), *darūrah uṣūli* (*darūriyyah qot'iyah kulliyyah*). Walau bagaimanapun masih belum menyentuh aplikasi produk bertanggung dalam kewangan Islam.

'Izz al-Din Ibn 'Abd al- Salam, (2010), menerusi “*Qawā'id Ahkam fi Maṣālihil Anam*”<sup>71</sup> mencatatkan perbincangan dan mafsadah dalam aspek yang meluas. Penelitian secara mendalam dilakukan oleh beliau meliputi aspek mencapai dan menolak mudarah. Beliau membahagikan *mafsadah* kepada dua iaitu *mafsadah* yang makruh dan juga *mafsadah* yang dilarang. Selain dari itu beliau juga membincangkan kaedah dalam menerangkan perbezaan hukum mu'alamat dan ekonomi bergantung kepada perbezaan masing-masing. 'Izz al-Din Ibn 'Abd al- Salam telah mengkategorikan dan memelihara diri daripada perkara yang haram sebagai perkara *darūriyyāt*. Beliau juga membincangkan secara umum masalah-masalah berkaitan mu'amalah dan kaitannya dengan mencapai dan menolak *mafsadah*. Namun ianya masih dalam rangka kaedah dan huraian asas tetapi masih belum mendasar dalam perkaitan antara *mafsadah* dan *darūrah*.

Imam Shātibī, (2003), “*Al-Muwāfaqāt*”<sup>72</sup> menjelaskan, situasi *darūrah* sebagai sesuatu yang benar-benar terdesak yang membawa kepada individu tidak dapat mempertahankan lima konsep utama dalam Islam iaitu agama, nyawa, keturunan, akal dan harta. Namun adakah konteks *darūrah* yang diaplikasikan oleh perbankan Islam ini merangkumi dalam objektif syariah yang lima itu yang akan diperhaluskan dalam kajian tesis ini. Kajian Imam al-Shātibī merupakan antara literatur utama yang bakal diterokai data dan kupasannya secara ekstensif dan kritikal dalam kajian ini kelak. Beliau telah meletakkan jual beli dalam rangka *darūriyyah* dan *hajiyyah* bergantung pada konteks keperluan semasa. Menarik apabila seakan dilihat terdapat pertembungan dalam

---

<sup>71</sup> 'Izz al-Din, 'Abd 'Aziz ibn 'Abd al- Salam, *Qawā'id al-Ahkām fi Iṣlāḥil al-Anām*, (Damshiq: Dar al-Qalam, 2010).

<sup>72</sup> Shātibī, Abū Ishaq, *al-Muwāfaqāt fi 'Uṣūl al-Sharī'ah*, (Al-Qāhirah: Maktabah Taufiqiah, 2003).

pembahagiannya itu namun daripada pembahagian beliau dapat digarap landasan teori yang akan digarap bersama dengan teori Imam al-Juwaynī dan Bin Bayyah berkenaan *ḍarūrah uṣūliyyah*. Manakala Ibn ‘Āshūr<sup>73</sup> menghuraikan persoalan di sekitar *Māqāṣid al-sharī‘ah* dan bagaimana ianya dikaji dan dikupas menurut konteks salaf dan semasa. Menurut Ibn ‘Āshūr *mafsadah* ialah lawan kepada *mafsadah* yang mana ia merupakan perbuatan yang membawa kerosakan atau disebut kemudaratan. Sama ada dalam situasi sementara atau sentiasa berlaku kerosakan tersebut dan terhasil melalui perilaku individu ataupun majoriti. Beliau menyatakan bahawa untuk mentahqiqkan batasan dan mafsadah merupakan satu perkara yang memerlukan kajian mendalam. Perbincangan beliau juga menyentuh pertembungan antara dan mudarah dalam kes-kes yang dipersembahkan beliau tetapi masih belum menyentuh aspek muamalah dan akad-akad bertanggung dalam Islam.

Ahmad Raysūnī<sup>74</sup> mempersembahkan kajian beliau dengan mengetengahkan pendirian beberapa ulama silam sebelum kedatangan Imam al-Shāṭibī terhadap teori maqāṣid. Ianya juga membincangkan perbezaan antara *maqāṣid* di sisi Uṣūliyyun dan fikrah *maqāṣid* dari sudut pandang Mazhab Maliki. Ini merupakan topik yang penting kerana metode *maqāṣid* di sisi Imam Shafī‘ī dan Imam Malik mempunyai signifikan berbeza dalam menghurai konsep *ḍarūrah* yang sebenar menurut kerangka *Māqāṣid al-sharī‘ah*. *Mukammalat* atau penyempurna ini juga mempunyai kaitan dalam mengupas konsep *ḍarūrah* yang dimaksudkan syarak. Kitab ini menyediakan rangka secara kasar yang akan dibahas untuk membentuk perbincangan yang lebih mendalam dalam perkaitan antara *ḍarūrah* dan *maqāṣid al-Sharī‘ah*.

---

<sup>73</sup> Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Tahir, *Maqāṣid shari‘ah Islamiyyah*, Tahqiq: Al-Ṭahir al-Misāwī, (Oman: Dar al-Nafais, 2011).

<sup>74</sup> Al-Raysūnī, Ahmad, *Naẓhoriyyat Al-Maqāṣid ‘Inda Imam Al-Shāṭibī*, (Al-Qāhirah: Dar al-Kalimah, 2010).

‘Abd al- ‘Alim Usamah,<sup>75</sup> memfokuskan teori *ḍarūrah* melalui kupasan *ḍarar* dan hubungkait dengan undang-undang konvensional. Penulis menjelaskan pengertian *ḍarar* yang dipetik dari kaedah “*La Ḍarar wa la Ḍirār*” yang merangkumi pemahaman menghilangkan mafsadah dan meluputkan mafsadah. Kaedah ini memberi penafian secara mutlak dalam Islam agar tidak memudaratkan dan tidak boleh memberi mudarat. Penulis mengupas kaedah ini dengan mengaitkannya dengan beberapa aplikasi umum kewangan Islam dan amalan perubatan semasa. Namun tulisan ini masih belum merangkumi aplikasi konsep *ḍarūrah* secara komprehensif terhadap akad-akad bertanggung dalam produk perbankan Islam.

Muḥammad Amin Suhaylī<sup>76</sup> mengupas pengenalan kepada kaedah maqsadiyah yang membina hukum-hukum berteraskan objektif syarak dan menerangkan perbezaannya dengan kaedah *uṣūliyyah* dan fiqh. Penulis menerangkan secara terperinci dan analitikal konsep mafsadah dan menurut syarak untuk menyingkap hukum-hukum baru dan semasa. Tulisan ini mempunyai peranan penting dalam menggabungkan konsep-konsep umum dalam fiqh yang berkaitan dengan konsep *ḍarūrah*. Namun buku ini masih mempunyai ruang yang belum menyentuh konsep mafsadah dan secara terarah dengan konsep *ḍarūrah*.

Ridzwan bin Ahmad di dalam tesis beliau (2004), “*Standard dan mafsadah dalam penentuan hukum Islam semasa di Malaysia*”.<sup>77</sup> telah menggariskan peranan objektif asal shariah dalam pengembangan konsep shariah secara lebih dinamik dan komprehensif. Menolak *mafsadah* itu sendiri membawa premis konsep *ḍarūrah* iaitu menghilangkan *mafsadah* dari manusia untuk kemaslahatan manusia. Bagaimanapun

---

<sup>75</sup> ‘Abd al-‘Alim, *Qa’edah La Ḍarār wa la Ḍirār fī Nithoqul al-Mu‘amalāt al-Māliyah wal ‘A’mal al-Tibbiyah Al-Mua‘ṣirah fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānūn Al-Qaḍā’ī*, (Iskandariah: Dar al-Jami‘ah Jadida, 2007).

<sup>76</sup> Suḥaīlī, Muḥammad Amin, *Qa’edah Dar’ul Mafāsīd awla min Jalbl al-Maṣāliḥ*, (Al-Qāhirah: Dar al-Salam, 2011), 36

<sup>77</sup> Ridzwan Ahmad, “*Standard Dan Mafsadah Dalam Penentuan Hukum Islam Semasa Di Malaysia*” (tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2004).

hubungan antara *mafsadah* dan *ḍarūrah* perlu diperincikan lagi agar perbezaan dari sudut terminologi memberi parameter aplikasi isu-isu semasa dalam kalangan ahli akademik. Disertasi ini memberi satu gambaran awal kaitan antara *mafsadah* dan *ḍarūrah* dalam isu semasa tetapi masih belum menyentuh isu-isu dalam akad-akad bertanggung secara khusus.

Manakala kajian lepas daripada disertasi pula di antaranya ialah kajian Ahmad Arsyid Al-Mu'mini (2004), *al-Ḥājah 'Inda al-Uṣūliyyun wa Athāruhā fī al-Tashrī'*.<sup>78</sup> Disertasi ini membincangkan secara khusus perbezaan antara *ḥājah* dan *ḍarūrah* menurut Ulama *Uṣūliyyun* dan implikasinya dalam syariat Islam. Disertasi beliau menggariskan definisi *al-ḥājah*, pembahagian, syarat-syarat dan mediumnya dalam shariah. Beliau juga menghuraikan dalam perbincangan *ḥājah* dan perkaitannya dengan *Māqāṣid al-sharī'ah* dan mukammalahnya (faktor penyempurna) serta menjelaskan perbezaan antara *maqāṣid al-ḍarūriyyah*, *maqāṣid al-ḥājiyyah* dan *maqāṣid al-taḥsīniyyah*. Antara aspek lain yang dinyatakan oleh Dr. 'Abd al- Khalil ialah kepelbagaian faktor penentu yang menentukan situasi, implikasi serta elemen yang menjadikan situasi *ḥājah* itu boleh bertukar kepada *ḍarūrah* dalam keadaan-keadaan tertentu. Namun kajian ini belum menyentuh perkaitan di antara *ḍarūrah uṣūliyyah* dan *ḍarūrah fiqhiyyah* sebaliknya hanya meletakkan perbezaan dan perkaitan di antara *ḥājah* dan *ḍarūrah* semata-mata.

'Abd al- Majid 'Abd Allah Diyah, (2003), *“al-Qawā'id wa al-Ḍawābit al-Fiqhiyyah li Ahkām al-Mabī' fī al-Sharī'ah al-Islāmīyyah”*<sup>79</sup> dalam disertasi beliau menyentuh peranan kaedah fiqh dan *ḍawābit* fiqh bagi mengupas konsep *ḍarūrah* menurut Syarak dengan lebih mendasar. Pada pandangan beliau, kaedah-kaedah fiqh berperanan dalam memperincikan cabang-cabang fiqh muamalat agar transaksi selamat

<sup>78</sup> Al-Mu'mini, Ahmad Arsyid, “Al-Ḥājah 'Inda Al-'Uṣūliyyin wa Athāruhā Fi Al-Tasyrī", (tesis Kedoktoran: Universiti Urdun, 2004).

<sup>79</sup> 'Abd Allah Diyah, Abd al- Majid, *al-Qawā'id wa al-Ḍawābit al-Fiqhiyyah li Ahkām al-Mabī' fī al-Sharī'ah Al-Islāmīyyah*, (Universiti Urdun, t.t.t, 2003).

dari sebarang unsur pengharaman. Dalam masa yang sama membina garis panduan yang sesuai dipraktikkan dalam akad-akad jual beli. Tulisan ini memberi satu tinjauan positif aplikasi kaedah fiqh dalam kewangan Islam namun masih belum mencakupi isu-isu kontemporari kewangan Islam. Justeru kajian lebih menyeluruh untuk mengkaji perbezaan di antara *ḍarūrah*, *mafsadah* dan akan diberi penekanan dalam kajian tesis ini.

Daim, Husni, Mahmud ‘Abd al-’<sup>80</sup> menyatakan perihal *ḍarūrah* dan definisinya dari konteks perkanunan dan perundangan. Kemudian penulis menumpukan hubung kait antara *ḍarūrah* dengan kesemua elemen *ḍarūrah*, paksaan, mempertahankan diri secara shari’e, juga perkaitan antara *ḍarūrah*, *rukḥṣah* dan *ḥājah*. ‘Azzam, ‘Abd al- ‘Aziz Muḥammad, (2005) *Maẓāhīr al-Taysīr fī Tashrī‘ Islāmī*. Kitab ini secara khususnya menceritakan tentang *ḍawābit-ḍawābit* (parameter) *mashaqqah* di sisi ‘Izzuddin Ibn ‘Abd al-Salam dan Imam Shāṭibī. *Mashaqqah* di sisi Shāṭibī jika ianya bersifat kebiasaan dalam sesuatu urusan maka tidak dianggap *mashaqqah*. Ini kerana semua proses kehidupan merupakan *mashaqqah*. *Mashaqqah* yang boleh diringkaskan menurut Shāṭibī ialah *mashaqqah* yang boleh diukur tetapi ia berada dari luar kebiasaan yang mana apabila dilakukan arahan (taklif) tersebut akan membawa kepada kerosakan secara sempurna atau sebahagian kepada dirinya atau hartanya atau urusannya.<sup>81</sup> *Mashaqqah* yang dikira ialah apa-apa berlegar dalam fardu kifayah.<sup>82</sup> Perkaitan *mashaqqah* dalam pertimbangan *ḍarūrah uṣūliyyah* akan menjadi salah satu faktor yang menentukan situasi atau kes itu termasuk *ḍarūrah* ataupun tidak. Maka buku ini relevan dalam kajian pengkaji.

---

<sup>80</sup> Daim, Husni, Mahmud ‘Abd al-, *Ḍarūrah wa Athar al-Masulīyyah al-Madaniyyah Dirasatan Muqāranah*, (Iskandariah: Dar al-Fikr Al-Jamā’iy, 2006).

<sup>81</sup> Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, (al-Qāhirah, Maktabah Taufiqiah, 2003), 2:80.

<sup>82</sup> Azzam, ‘Abd al- ‘Aziz Muḥammad, *Maẓāhīr al-Taysīr fī al-Tashrī‘ al-Islāmī*, (al-Qāhirah: Dar Al-Hadith, 2005), 32.

Yusuf Qasim, *Nazariyyāt al-Ḍarūrah fī al-Fiqh al-Jina'iy Al-Islāmī wa al-Qānūn al-Waḍī'ī*, 1981<sup>83</sup> Menerusi kitab ini, pengarang menumpukan definisi *ḍarūrah* menurut fuqaha, Ahli Tafsir, Undang-undang Perancis dan kanun perundangan kemudian penulis menjelaskan asas-asas *ḍarūrah* dari fiqh Islam, Al-Quran, Sunnah, serta kaedah-kaedah fiqh yang berdiri atas konsep *ḍarūrah*. Seterusnya beliau menumpukan kepada implikasi konsep *ḍarūrah* dari aspek *maṣlaḥah* dan *mafsadah*. Kesimpulannya penulis ini menumpukan kepada *ḍarūrah* dari aspek kriminal dan perundangan jenayah fiqh dan kanun perbandingan Perancis. Beliau belum menggali konsep al-*ḍarūrah* uṣūliyyah yang menjadi landasan kajian pengkaji. Muḥammad, Muḥammad Mahmud Sulaiman, (2004), *'Athār al-Jahālah wa al-Ḍarūrah fī al-Mu'āmalāt al-Māliyah*<sup>84</sup>. Kajian ini membentangkan implikasi *jahālah* dan dalam mu'amalat maliah atau transaksi akad. Dalam aspek kesan *ḍarūrah* terhadap jual beli penulis menumpukan kesan *ḍarūrah* kepada jual beli, jual beli darah kepada anggota-anggota tubuh manusia, jual beli perkara yang haram kerana desakan *ḍarūrah*. Namun begitu, penulis tidak memberikan definisi khusus bagi jual beli *ḍarūrah* sebaliknya memfokuskan kepada kriteria jual beli haram atau yang dilarang serta memberikan definisi ringkas berkenaan apakah yang dimaksudkan dengan "بيع المضطر" jual beli orang yang terdesak.<sup>85</sup> Beliau juga memasukkan secara ringkas hukum jual beli hutang, dan kesan jahalah terhadap tempoh barang yang hendak dibeli.

<sup>83</sup> Yusuf Qasim, *Nazariyyāt al-Ḍarūrah fī al-Fiqh al-Jinā'īy wa al-Qānūn al-Waḍī'ī*, (Al-Qāhirah: Dar al-Nahḍah al-Arabīyyah, 1981).

<sup>84</sup> Muḥammad, Muḥammad Mahmud Sulaiman, *'Athār al-Jahālah wa al-Ḍarūrah fī al-Mu'āmalāt Al-Māliyah*, (al-Qāhirah: Maktabah al-Tābī'īn, 2004).

<sup>85</sup> Yang dimaksudkan dengan jual beli mereka yang dalam keadaan *ḍarūrah* dan terdesak ialah mereka yang lapar dan risaukan kematian bagi diri mereka, ahli keluarga maka dia membeli sesuatu yang dapat menyelamatkan dia dan ahli keluarganya daripada kematian. Seperti mereka yang perlu berhutang kerana desakan untuk membeli makanan atau barang, *وكمّن لزمه الدين فيضطر الى البيع لوفاء ما عليه من الدين، ولم يكرهه على البيع لكن ألزمه المال أو كمّن لزمه فداء نفسه أو حميمه من دار الحرب، أو كمّن أكرهه الظالم على غرم ماله بالضغط ولم يكرهه على البيع لكن ألزمه المال* فقط قبايع ماله لي دفع ما أكرهه عليه بغير حق , *Majmu'*, 9:334; *Mahalli*, 2:22.



### 1.9.2. Kajian-Kajian Lepas Berkisar Isu-Isu Akad-Akad Bertangguh Dalam Produk Perbankan Islam Di Malaysia.

‘Abd Allah Auzajan, (2012) dalam kitabnya bertajuk “*al-Ājal fi ‘Aqd al-Bay’*”<sup>86</sup> mengetengahkan definisi akad-akad bertangguh, kesan serta jenis akad-akad yang mempunyai unsur dan elemen tangguh. Selain dari menyatakan apakah pendirian Syariah terhadap akad-akad jual beli tersebut, penulis membincangkan hukum menambahkan harga akan datang untuk jual beli tangguh ketika dalam majlis akad serta perbezaannya dengan riba hutang. Kajian ini juga meletakkan *bay’ al-ṭinah* dan perbincangannya dalam kalangan fuqaha serta bentuk-bentuk tangguh yang tidak diketahui, rosak dan bagaimana mensabitkan elemen kepayahan bagi pemiutang. Penulis juga memasukkan akad *istiṣna’* sebagai salah satu akad tangguh. Walau bagaimanapun masih belum terdapat perkaitan antara konsep *ḍarūrah* dan jual beli akad tangguh dinyatakan dalam penulisan ini.

Manakala ‘Ali Ahmad Al-Salus, (2008), “*Fiqh Al-Buyū’ Wal Al-Thaisaq Wa Tatbiq Al-Mu‘asir*”<sup>87</sup> pula membentangkan isu-isu yang timbul dari akad-akad bertangguh serta perbezaan di antara jual beli tersebut. Antara yang dinyatakan secara terperinci ialah *bay’ al-ṭinah* sebagai jual beli tangguh, perbezaan fuqaha tentang keharusannya serta perbezaan *bay’ al-ṭinah* dengan *tawarruq*. Pengarang menjelaskan pandangan yang tidak membenarkan *bay’ al-ṭinah* dan *tawarruq* kerana ia merupakan *ḥilah* kepada riba. Begitu juga pengarang kitab mengemukakan bahawa *bay’ al-ṭinah* dibenarkan hanya untuk mereka yang terdesak sahaja dan ia tidak diperlukan melainkan kerana *ḍarūrah* dan *ḥājah*. Lanjutan daripada itu, penulis membawa hadis-hadis yang menyokong pandangan tersebut. Maka kajian ini cenderung kepada pandangan yang

<sup>86</sup> Auzajan, ‘Abd Allah, *al-Ājal fi ‘Aqd al-Bay’*, (Syria: Dar al-Nawadir, 2012).

<sup>87</sup> Al-Salus, ‘Ali Ahmad, *Fiqh al-Buyū’ wal al-Thaisaq wa Tatbiq al-Mu‘asir, Dirāsah fi Fiqh al-Islāmī Muqaranan bil Qānūn al-Waḍ‘īy Ma’a Tahdhib wa Tartib wa Tabwib Bil Mughni li ibn Qudāmah wa Takhrij Ahādīthuhu*, (Doho: Dar al-Thaqafah, 2008).

menengah jual beli *bay' al-ṭnah* dan *tawarruq* melainkan jika ada keperluan mendesak iaitu *ḍarūrah*. Walau bagaimanapun, kajian ini masih belum meletakkan korelasi antara konsep *ḍarūrah* dan akad bertanggung seperti *istiṣna'*, *bay' al-ṭnah* dan *tawarruq* secara terperinci.

Wahbah Zuhaylī, (2002) menerusi naskhah beliau iaitu “*al-Mu'amalāt al-Māliyah al-Mu'aṣirah*”<sup>88</sup> menghuraikan persoalan sekitar jual beli tangguh atau dinyatakan sebagai *bay' al-ṭnah*. Beliau menjelaskan hukum *Bay' al-ṭnah* sebagai harus tetapi ditegas sebagai menutupi jalan kepada riba. Maka ia diharamkan sebagai metod *sadd al-dharā'i'*. Menurutnya lagi, *bay' al-ṭnah* dipanggil jual beli tangguh di sisi Malikiyah dan selain Malikiyah dipanggil *bay' al-ṭnah*. Ini yang dimaksudkan dengan *ḥilah* kepada riba dan jambatan untuk sampai kepada perkara yang haram melainkan Malikiyah membahagikan kepada dua bahagian secara terperinci. Pertama jual beli tangguh dan kedua jual beli *bay' al-ṭnah*. Pengarang cenderung kepada mengharamkan *bay' al-ṭnah* sebagai jalan menutup kerosakan yang akan terbit dari transaksi tersebut iaitu riba. Elemen inilah yang akan dikaji dalam tesis ini untuk digarap apakah *ḍarūrah* dan kemafsadatan yang lahir dari jual beli *bay' al-ṭnah* dan akad tangguh yang berkaitan.

Ali Ahmad Salus, (2010) dalam kajian beliau “*Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'aṣirah Wa Al-Iqtisād al-Islāmī*”<sup>89</sup> menghuraikan secara panjang lebar perbahasan aplikasi *tawarruq* di perbankan Islam. Keterbukaan dalam pengamalan *tawarruq* walaupun bukan atas faktor *ḥājah* patah lagi *al-ḍarūrah* menjadi perhatian pengarang. Selain dari isu yang dibangkitkan pengamalan berleluasa ini hasil dari fatwa majma' fiqh Islami atas keharusan *tawarruq*. Kritikan ditujukan bahawa Mukhtamar itu tidak dihadiri melainkan sembilan orang pakar sahaja dan kebanyakan mereka menentang penggunaan

---

<sup>88</sup> Al-Zuhaylī, Wahbah, *Al-Mu'amalāt al-Māliyah al-Mu'aṣirah*, (Damshiq: Dar al-Fikr, 2002).

<sup>89</sup> Al-Salus, 'Ali Ahmad, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'aṣirah wa al-Iqtisād al-Islāmī*, (Doha: Dar al-Thaqāfah, 2010).

tawarruq sebagai pembiayaan kewangan Islam semasa. Maka seruan melihat semula qarar terdahulu dan mendesak kembali proses pembiayaan *tawarruq* dan telah terhasil fatwa Juhur mengharamkan tawarruq sebagai pembiayaan di perbankan. Hujah yang dikemukakan kembali kepada bagaimana tawarruq menjadi *hilah* ribawiah yang tidak syarak dan keharusan muamalat tidak terpakai dalam kes *tawarruq*. Tetapi perbincangan masih belum mengaplikasikan parameter *darūrah* dalam kes-kes yang tersebut.

Manakala Ridzwan Ahmad dan Azizi Che Seman, (2006) dalam jurnal berjudul “*Pemakaian Terhadap Konsep Nilai Masa Wang Dalam Sistem Perbankan Islam Di Malaysia*”<sup>90</sup> telah mnghuraikan konsep nilai masa memainkan peranan penting dalam merasionalkan keharusan pengamalan riba dalam aktiviti kewangan berdasarkan sistem kapitalis. Menurut artikel ini, nilai masa dalam kontrak *bay‘ al-‘īnah* yang diterapkan dalam akad bertanggung seperti BBA, membawa beberapa isu seperti menghilangkan manfaat asal akad BBA serta memfokuskan kepada pemilikan wang melebihi pemilikan harta yang disarankan Islam. Nilai masa mempunyai kepentingan yang jelas dalam mengkaji akad-akad bertanggung dalam perbankan Islam justeru satu kajian berlandaskan faktor nilai masa akan dinilai berdasarkan teori *hilah* dalam produk bertanggung akan dikaji dalam kajian ini kelak.

Umar F. Moghul, dan Arshad A. Ahmed, (2003) menerusi karyanya bertajuk “*Contractual Forms in Islamic Finance Law and Islamic Inv. Co. of the Gulf (Bahamas) Ltd. v. Symphony Gems N.V. & Ors.: A First Impression of Islamic Finance*” telah mengetengahkan kritikan terhadap perkembangan industri kewangan Islam dalam rangka primafasi sebenar (*authenticity*)<sup>91</sup>. Penulis menjelaskan kepentingan tindakan selari diambil dalam memastikan para fuqaha dan mujtahid memenuhi kriteria-kriteria

---

<sup>90</sup> Ridzwan Ahmad Dan Azizi Che Seman, *Pemakaian Terhadap Konsep Nilai Masa Wang Dalam Sistem Perbankan Islam Di Malaysia*, Journal Of Fiqh 6 h.87-106, (tempat terbit: penerbit), 2009.

<sup>91</sup> Autentik.

penting apabila mengeluarkan hukum baru dalam kewangan Islam. Justeru perkara utama ialah usaha mengembangkan satu siri kaedah fiqh mu'amalah atau kewangan yang bersifat universal. Usaha ini bagi mempersembahkan inti pati Shariah Islam yang sebenar seterusnya dapat membantu ahli profesional dalam berhadapan dengan kewangan Islam. Keduanya para fuqaha dan *uṣūliyyūn* perlu memupuk penghargaan dan kefahaman berkenaan hikmah tradisi keilmuan Islam. Seterusnya penulis menegaskan perlunya para sarjana Islam kembali mengguna pakai ilmu teras yang memberi impak besar iaitu sains hukum; *Uṣūl Fiqh* sebagai ganti kepada medium fiqh yang hanya melihat dari sudut naṣ semata-mata. Pemilihan hukum berdasarkan konteks fiqh semata-mata menurut beliau menyebabkan lahir hukum-hukum yang kurang bijaksana serta berhemah lagi tidak kritikal yang menjalar dalam institusi kewangan Islam sekarang. Seterusnya penulis menambah sarjana Muslim perlu menyertai secara proaktif dalam perkembangan membangunkan teknologi kewangan yang asli menurut landasan pemikiran Islam yang sebenar. Keempat-empat isi utama yang dibangkitkan oleh penulis ini akan digarap dan dicanai oleh penyelidik dalam membangunkan kajian yang mempunyai nilai konsep *ḍarūrah* dan *ḥājah* menurut kerangka hukum yang sebenar yakni kerangka *maqāṣid*, kaedah *uṣūliyyah* dan epistemologi Islam.<sup>92</sup>

Sa'id Bouheraoua & Asyraf Wajdi Dusuki, (2011), "The Framework of Māqāṣid Al-Sharī'ah and Its Implications for Islamic Finance"<sup>93</sup> memberi satu gambaran umum bahawa institusi kewangan Islam wajib memastikan kesemua transaksi bukan sahaja dilihat dari konteks bentuk dan teknikal undang-undang tetapi melihat dari sudut substansi ekonomi itu sendiri. Premis inilah merupakan kerangka utama yang menjadi objektif kepada syarak menurut kacamata Shariah. Ianya bagi menjamin kewangan

---

<sup>92</sup> Umar F. Moghul Esq Dan Arshad A. Ahmed Esq, Contractual Forms In Islamic Finance Law And Islamic Inv. Co. Of The Gulf (Bahamas) Ltd. V. Symphony Gems N.V. & Ors.: A First Impression Of Islamic Finance, Vol 27, Issue 1, 2003.

<sup>93</sup> Sa'id Bouheraoua & Asyraf Wajdi Dusuki, The Framework Of Maqāṣid shari'ah (Objective Of The Shari'ah ) And Its Implications For Islamic Finance, Research Paper (No: 22/2011).

Islam bersifat lebih komprehensif, rasional dan realistik ketika berhadapan dengan pelbagai isu-isu kewangan semasa. Oleh yang demikian, kewangan Islam dapat dilihat dari sudut lebih dinamik bukan sekadar membebaskan dari elemen ribawi yang berbentuk teknikal tetapi juga satu konsep yang lebih holistik dalam memastikan keseimbangan antara perbelanjaan dan pendapatan menurut kerangka *maqāsid sharī'ah*. Kajian yang ditulis ini mempunyai impak besar dalam merangka substansi atau inti pati kewangan Islam namun kajian ini masih belum merungkai secara mendalam dan mendasar persoalan konsep *darūrah* dalam kerangka *maqāsid sharī'ah*.

Aznan Hassan, (2011) di dalam tulisannya “Fundamentalist of Shariah in Islamic Finance”<sup>94</sup> menyenaraikan perbahasan sekitar ijtihad, sorotan fiqh mu‘amalat, kerangka teori dalam kontrak mualamat dan aplikasi mu‘amalat dalam perbankan Islam. Beliau memasukkan perbahasan tawarruq dan *bay‘ al-‘inah* dalam pembiayaan dan bukan jual beli hutang. Perbezaan pandangan antara Ulama juga dinyatakan secara terperinci dalam bentuknya yang dilarang dan dibenarkan. Beliau menyatakan tawarruq sebagai bukan *darūrah* tetapi perbezaan pandangan yang perlu diuruskan dengan pengawalseliaan shariah yang tepat. Walau bagaimanapun persoalan *darūrah* masih belum disentuh dengan lebih terarah dalam penulisan ini.

Muhamad Nadrattuzaman Hosen & Amirah Ahmad Nahrawi <sup>95</sup> menyatakan *darūrah* digunakan sebagai jalan mudah untuk mengharuskan *tawarruq* ini bersandarkan alasan bahawa bank Islam di dunia masih terbatas dan belum meluas, justeru membawa kepada keterbatasan dalam mengembangkan perniagaan yang berkonsepkan transaksi Islam. Oleh yang demikian, situasi ini dinamakan *darūrah* seterusnya membenarkan penggunaan tawarruq. Hujah ini disandarkan juga untuk

---

<sup>94</sup> Aznan Hasan, *Fundamentalist Of Shariah In Islamic Finance*, (Kuala Lumpur: Ibim, 2011).

<sup>95</sup> Muhamad Nadrattuzaman Hosen & Amirah Ahmad Nahrawi, Comparative analysis of Islamic Banking products between Malaysia and Indonesia, *International Journal Of Academic Research In Economics And Management Sciences*, April 2012, Vol. 1, No. 2.

memudahkan proses transaksi dan menambahkan kepercayaan pelanggan bank dalam masa yang sama dalam menambahkan kecairan kewangan. Kecairan kewangan yang pesat ini akan memberi kebaikan kepada perbankan Islam di seluruh dunia. Namun kajian ini juga menjelaskan risiko berpunca daripada pemakaian konsep *darūrah* apabila melibatkan aplikasi bersama dalam produk-produk kewangan Islam seperti *murābahah*, *musharakah* dan *ijarah*. Justeru itu satu mekanisme dan keselarasan yang tepat perlu diteliti dengan lebih mendalam bagi mengelak pemakaian konsep *darūrah* yang tidak bertepatan syarak.

Saiful Azhar Rusly di dalam bukunya berjudul ‘Critical Issues on Islamic Banking and Financial Markets’ mengutarakan permasalahan dari sudut dokumentasi undang-undang dalam produk *Bay‘ Bithamānin Ājil*. Kebimbangan beliau ialah dari sudut kemudaran yang terhasil apabila melibatkan perumahan yang tidak siap dan tergendala. Pihak bank sebagai penjual bertanggungjawab terhadap aset yang dijual apabila berlaku kes terbengkalai dan sebagainya. Ini kerana pelanggan telah membayar sejumlah deposit persetujuan bersama terhadap aset dan isu-isu perumahan terbengkalai meletakkan pengguna dalam kemudaran yang jelas tambahan pula pembatalan kontrak memakan masa yang panjang dan proses mahkamah berkos tinggi. Justeru, menurut Saiful Azhar Rusly, pihak bank selaku penjual perlu memainkan peranan yang aktif dalam membantu pelanggan mendapatkan hak mereka atas apa-apa telah mereka bayar. Beliau mencadangkan pihak bank boleh memberi pilihan khiyar ‘aib kepada pelanggan dalam situasi ini.<sup>96</sup> Buku ini menjelaskan secara umum isu-isu dalam perbankan Islam tetapi dalam masa yang sama masih banyak ruang yang belum digarap melibatkan konteks Fiqh dan Usul itu sendiri. Isu-isu yang dibangkitkan

---

<sup>96</sup> Saiful Azhar Rosly, *Critical Issues On Islamic Banking And Financial Markets*, (Dinamas: Kuala Lumpur, 2005), 547.

praktikal namun masih belum menyentuh dan mengaitkannya dengan Uşul-Uşul shariah secara komprehensif.

Abū ‘Umar Faruq, (2010)<sup>97</sup> mengupas teori dan praktis kewangan Islam moden melalui analisis kes di Australia. Secara umumnya ia telah mengupas secara meluas beberapa aspek kewangan Islam bermula dari sumber-sumber hukum, aplikasi undang-undang shariah, yang menyentuh secara ringkas konsep *darūrah* yang dikategorikan kaedah *fiqh* kewangan Islam. Juga menyentuh teori regulasi kewangan serta sejarah evolusi produk kewangan yang menyentuh secara khusus pembiayaan *murābahah*, Musharakah Mutanaqishah juga transaksi melibatkan tiga pihak atau *Tawarruq*. Seterusnya beliau membentangkan praktis kewangan Islam menurut konteks undang-undang dan tuntutan di Australia. Beliau menutup perbincangan yang panjang dengan membuat analisis secara kritikal terhadap instrumen kewangan yang dipakai oleh IPSPs (Islamic Financial Providers).

Frank E. Vogel, Samuel L. Hayes dalam buku *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return* telah membuat pengamatan bahawa, *darūrah* dan *hilah* telah menjadi salah satu kaedah pengeluaran hukum selepas Al-Quran, Sunnah dan Ijtihad oleh Karen Vogel dan Samuel Hayes. Sekalipun begitu pandangan mereka ini masih kurang tepat kerana *darurah* bukanlah sumber hukum sebaliknya hanyalah suatu konsep. Mereka melihat *darurah* digunakan dalam kes-kes yang mempunyai kenadiran untuk berlaku pada masa sekarang iaitu keharusan men depositkan wang ke dalam bank konvensional kerana ketiadaan perbankan Islam terutamanya di negara-negara asing kerana *darūrah* untuk mendapatkan kematangan wang secara segera.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Ahmad, Abū ‘Umar Faruq, *Theory And Practice Of Modern Islamic Finance: The Case Analysis From Australia*, (Usa: Brownwalker Press, 2010), 134.

<sup>98</sup> Frank E. Vogel, Samuel L. Hayes Iii, *Islamic Law And Finance: Religion, Risk, And Return*, ( The Hague: Kluwer Law International, 1998).

Perkara ini juga disebut oleh Hidayat Buang dalam buku beliau dan juga *ḍarūrah* yang difahami secara literal iaitu hanya melibatkan keterpaksaan melakukan perkara yang haram ketika ketiadaan jalan lagi bagi Muslim. Peringkat yang membenarkan konsep *ḍarūrah* diaplikasikan dalam situasi melibatkan akad mu‘amalah perlu dibuktikan melalui penglibatan elemen kepayahan dalam kelangsungan kehidupan manusia. Melalui elemen tersebut, para fuqaha membina idea *ḥājah* sebagai *supplement or extension* kepada konsep *ḍarūrah*. Maka akad *Istiṣna‘* termasuk dalam kategori *ḍarūrah* yang berbentuk *ḥājah* ini<sup>99</sup>. Manakala menurut al-Kibbi, menceritakan *ḍarūrah* dari aspek kesan *ḍarūrah* terhadap jual beli. Namun apa-apa dimaksudkan di sini hanya terhad pada maksud *ḍarūrah* dari sudut fiqh iaitu mengharuskan makanan yang haram ketika dalam keadaan terdesak seperti memakan bangkai dan perkara haram yang lain. Selain daripada itu, turut dinyatakan had memakan benda haram yang diambil daripada pandangan Nawawi bahawa tidak disyaratkan yakin hanya memadai kuat sangkaannya bahawa jika tidak memakan makanan yang haram akan jatuh kepada kebinasaan tubuh badan atau yang berkaitan dengan nyawa. Namun ia masih belum menyentuh *ḍarūrah* dalam *mu‘amalat* dari aspek perbankan dan kewangan sebaliknya hanya mengupas serba ringkas pengamalan *mu‘amalat* semasa termasuk perbankan Islam yang disyariatkan.<sup>100</sup>

Tesis Dr Adnan Yusuf menyatakan bahawa *istiṣna‘*, salam, dan BBA termasuk dalam jual beli tangguh sebagai satu kontrak yang mendominasi perbankan sama ada melalui barangan dan aset yang telah wujud atau belum wujud. Termasuk dalam kategori ini ialah jual beli harga dengan barang tangguh (*dayn bi dayn*) atau *bay‘ al-kali bi al kali*; atau jual beli *‘ayn* dengan hutang (*bay‘ Ājil bi al-Ājil*) termasuk BBA, *bay‘ bi al-Taqsīt* dan seumpamanya atau jual beli hutang dengan tunai (*bay‘ Ājil bi Ājil*) seperti

<sup>99</sup> Ahmad Hidayat Buang, *Studies in the Islamic Law of Contracts: The Prohibition of Gharar*, (Kuala Lumpur: International Law Book Services, 2000), 151.

<sup>100</sup> a-Kibbi, Sa‘id Al-Din Muḥammad, *al-Mu‘āmalāt al-Māliyah al-Mu‘āṣirah fī Dūi al-Islām*, (Beirut: al-Maktab Al-Islāmī, t.t.p), 94.



salam dan *istisna'*. BBA termasuk dalam jual beli pada harga tangguh yang dikenali sebagai *bay' bithaman Ājil*. Manakala salam dan *istisna'* diberikan perbezaan dari sudut modal, aset dan penyerahan.<sup>101</sup> Namun perbahasan *darūrah* dalam produk bertangguh tidak disentuh dalam kajian ini.

Mohammad Muslehuddin<sup>102</sup> telah mengetengahkan satu teori yang amat penting sebagai isyarat jelas konsep *darūrah* dan *al-hājah*. Kaedah tersebut ialah kaedah yang dipelopori oleh para *uṣūliyyun* dan para fuqaha terdahulu namun jarang-jarang dibahaskan dalam konteksnya yang kulli dan hanya berlegar dari sudut *darūrah* yang melibatkan kematian dan desakan melakukan perkara yang haram sahaja, sedangkan konsep *darūrah* itu amat luas. Konsep *darūrah* yang sebenar berkait dengan *maṣlahah*, *ta'lil*, *istiqrā'*<sup>103</sup> seterusnya membentuk kaedah kulliyah dalam agama. Kaedah *darūrah* dan *hājah* bukan seperti *masalih al-mursalah* dan *istihsan* yang dapat menjadi sumber daripada sumber-sumber shariah yang berperanan sebagai alat mengubah shariah dan hukum-hukum Allah hingga menyebabkan masyarakat boleh terdedah kepada perkara mungkar dan dilarang apabila berleluasa pemakaian *maṣlahah* dan *istihsan* tanpa kawalan syariah.<sup>104</sup> Kesimpulan yang dapat dirumuskan daripada kajian literatur *darūrah* dalam kewangan Islam ialah *darūrah* dalam produk bertangguh dan kewangan Islam ada yang menganggap ia (*genuine need*) seperti Fahim Khan<sup>105</sup>, ada pula yang menganggap ia sebagai *excessive need/stark necessities*<sup>106</sup>. Terdapat juga sarjanan yang menganggap *darūrah* sebagai *general need*<sup>107</sup> dan *necessities*.<sup>108</sup>

---

<sup>101</sup> Adnan Yusuf, "Kontrak Tanpa Barangan Menurut Perspektif Islam : Konsep Dan Aplikasinya Dalam Perbankan Islam Di Malaysia", (tesis kedoktoran Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam: Universiti Malaya, 2011), 55.

<sup>102</sup> Mohammad Muslehuddin, Ter: Khalid Syami Kitabi, *Falsafah al-Tashrī' fil Islam Qā'idah al-Ḍarūrah wal Hājah*, (Lahor: Maktabah Ilmiyah, 1975), 45.

<sup>103</sup> Induktif melalui penelitian kuantitatif.

<sup>104</sup> Mohammad Muslehuddin, Ter: Khalid Syami Kitabi, *Falsafah al-Tashrī' fil Islam Qā'idah al-Ḍarūrah wal Hājah*, (Lahor: Maktabah Ilmiyah, 1975), 51.

<sup>105</sup> Muḥammad Fahim Khan J.Kau: *Islamic Econ.*, Vol. 16, No.1. (2003). 45-52.

<sup>106</sup> Karen Vogel Dan Sameul Hayes, *Islamic Law And Finance*, 38.

<sup>107</sup> Abū Umar Faruq Ahmad, *Theory And Practice Of Modern Islamic Finance: The Case Analysis From Australia*, (USA: Brown Walker Press, 2010), 154.

Secara keseluruhannya, perbahasan mengenai konsep, *al-darurah* dalam kebanyakan penulisan di atas masih terikat dengan pendekatan fiqh berbentuk klasik. Hal ini disebabkan setiap kajian tidak mempunyai kerangka yang maka persoalan darurah tidak dapat diwacanakan menerusi kerangka maqāṣid.. Berbeza dengan kajian ini, *setiap produk bertanggung akan dinilai dan dianalisis berdasarkan konsep al-darurah menurut maqāṣid al-shariah* yang lebih komprehensif dan holistic.

Berdasarkan pelbagai sorotan yang dinyatakan sebelum ini, penyelidik tidak menemukan sebuah kajian khusus bertajuk : “*al-Darūrah al-Syar<sup>c</sup> iyyah* dan aplikasinya dalam produk bertanggung ataupun sebuah kajian yang menganalisis subjek tersebut dan semua konsep yang berkaitan dengannya, berdasarkan sumber al-Quran dan sunnah serta ijthad fuqaha silam. Lebih penting lagi, kajian ini akan mengemukakan satu model *darūrah* maqāṣidi berdasarkan keperluan yang merangkumi pelanggan dan perbankan.

**Jadual 1.1:** Ringkasan Literatur dan Jurang Kajian

Subjek Kajian	Nama Pengarang
Konsep <i>Darūrah</i>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1) Imam Juwaynī, (1997), “<i>Al-Burhān fī Uṣūl Fiqh</i>”.</li> <li>2) Dr Wahbah Zuhaily, (1982), “<i>Nazariyyah al-Darūrah Al-Shari’yyah: Maqāranah ma’ al-Qānun al-Qaḍā’iy</i>”</li> <li>3) ‘Abd Allah Ibn Bayyah, (2007), “<i>Ṣinā’atil Fatāwa wa Fiqh al-Aqalliyāt</i>”.</li> <li>4) ‘Izz al-Dīn Ibn Abd al-Salam, (2010), “<i>Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣālīhil Anam</i>”.</li> <li>5) Imam Shāṭibī, (2003), “<i>al-Muwāfaqāt</i> ”</li> <li>6) Ibn ‘Ashūr, (2010), <i>Māqaṣid al-sharī’ah Islamiyah</i>”.</li> <li>7) Ahmad Raysuni, (2010), “<i>Nazāriyyāt al-Maqāṣid ‘Inda Imam al-Shāṭibī</i>”.</li> </ol>

<sup>108</sup> Monem Salam, Shari’ah Compliant Mutual Fund, in book, Karen Hunt-Ahmed, *Contemporary Islamic Finance: Innovations, Applications And Best Practices*, *Contemporary Islamic Finance: Innovations, Applications And Best Practices*, (New Jersey: John Wiley & Sons, 2013), 189.

Kajian-Kajian Lepas Berkisar Isu-Isu Akad-Akad Bertanggung dan Kewangan Islam	<ol style="list-style-type: none"> <li>1) ‘Abd Allah Auzajan, (2012), ‘<i>Al-Ājal fi ‘Aqd Al-Bay’</i></li> <li>2) Ali Ahmad Al-Salus, (2008), “<i>Fiqh al-Buyū’ wal al-Thaisaq Wa Tatbiq Al-Mua’sir</i>”</li> <li>3) Ali Ahmad Salus, (2010), “<i>Qāḍāyā Fiqhiyyah Mua’sirah wa Al-Iqtisād al-Islāmī</i>”</li> <li>4) Ridzwan Ahmad dan Azizi Che Seman, (2006), “Pemakaian Maṣlaḥah Terhadap Konsep Nilai Masa Wang Dalam Sistem Perbankan Islam Di Malaysia</li> <li>5) Umar F. Moghul, dan Arshad A. Ahmed, (2003), “Contractual Forms in Islamic Finance Law and Islamic Inv. Co. of the Gulf (Bahamas) Ltd. v. Symphony Gems N.V. &amp; Ors.: A First Impression of Islamic Finance</li> <li>6) Said Bouheraoua, (2011), “The Framework of Māqāṣid al-sharī‘ah And Its Implications For Islamic Finance</li> <li>7) Dr Aznan Hassan, (2011), “ Fundamentalist of Shariah in Islamic Finance ”</li> <li>8) Muhamad Nadrattuzaman Hosen &amp; Amirah Ahmad Nahrawi, (2012), “Comparative analysis of Islamic Banking products between Malaysia and Indonesia</li> <li>9) Saiful Azhar Rusly, (2005) Critical Issues on Islamic Banking and Financial Markets</li> <li>10) Dr Abū Umar Faruq, (2010), “Theory and Practice of Modern Islamic Finance: the case analysis from Australia”.</li> </ol>
---	---

Kajian Teori <i>Darūrah</i> Serta Perkaitan Dengan Dalil-Dalil Syara’	Ulasan dan Jurang
Imam Juwaynī, “Al-Burhan “Al-Qiyathi”	Darūrah dengan perbincangan yang meluas selain dari mengaitkan <i>darūrah</i> dengan Qiyas. Beliau meletakkan kepentingan <i>darūrah</i> mengikut kaedah <i>darūriyyah</i> al-kulliyah. <i>Darūrah</i> dan kaitannya dengan hajiyyah
Imam Ghazali Al-Mustasfa Syifa’ Al-Ghalil ”	<i>Darūrah</i> dan maṣlaḥah berkait dalam bentuk mencari dalil.
“Zuhaylī, Naṣāriyyah al- Darūrah al- Shar’iyyah: Maqāranah ma’al Qānūn Al-Qaḍāy	Mmengetengahkan teori <i>darūrah</i> sebagai kaedah pengecualian (istisnaiyyah) dalam prinsip syara’. Justeru, prinsip <i>darūrah</i> ini memberi jalan keluar dan memudahkan dalam urusan berbentuk kesusahan dan kesempitan
‘Abd Allah Ibn Bayyah Sina’atil Fatawa W	mengumpulkan dan membahagikan definisi <i>darūrah</i> dalam bentuk paling tersusun serta memenuhi kesemua aspek hukum dan terminalogi. Beliau membahagikan <i>darūrah</i> kepada

Fiqh Aqaliyyat”. Maqāṣid al-Muāmalat”	<i>Ḍarūrah fiqhiyyah</i> dengan makna khusus <i>Ḍarūrah</i> dengan makna pemakaian fiqhi yang luas (Hajaah), <i>Ḍarūrah Uṣūli</i> ( <i>Ḍarūriyyah Qotiyyah Kulliyah</i> )
Imam Shāṭibī “al-Muwāfaqāt	Situasi <i>ḍarūrah</i> sebagai sesuatu yang benar-benar terdesak yang membawa kepada individu tidak dapat mempertahankan lima prinsip utama dalam Islam iaitu, agama, nyawa, keturunan, akal dan harta

University of Malaya

Kajian-Kajian Lepas Berkisar Isu-Isu Produk-produk Bertanggung Di Perbankan Islam Malaysia	Ulasan dan Perbezaan
‘Abd Allah Auzajan, (2012) <i>al-Ājal fi ‘Aqd al-Bay’</i>	Hukum menambahkan harga akan datang untuk jual beli tangguh ketika dalam majlis akad serta perbezaannya dengan riba hutang. Kajian ini juga meletakkan <i>bay’ al-‘īnah</i> dan perbincangannya di kalangan Fuqaha serta bentuk-bentuk tangguh yang tidak diketahui, rosak dan bagaimana mensabitkan elemen kepayahan bagi pemiutang
Ali Ahmad Al-Salus“ <i>Fiqh al-Buyū’ wa al-Istithāq wa Tatbiq al-Mua’sir</i> ”	<i>Bay’ al-‘īnah</i> sebagai jual beli tangguh, perbezaan Fuqaha tentang keharusannya serta perbezaan <i>bay’ al-‘īnah</i> dengan <i>tawarruq</i> . Pengarang menjelaskan pandangan yang tidak membenarkan <i>bay’ al-‘īnah</i> dan <i>tawarruq</i> kerana ia merupakan <i>hilah</i> kepada riba
Umar F. Moghul, dan Arshad A. Ahmed, (2003),  “Contractual Forms in Islamic Finance Law and Islamic Inv. Co. of the Gulf (Bahamas) Ltd. v. Symphony Gems N.V. & Ors.: A First Impression of Islamic Finance	Jualan <i>murābahah</i> yang mana beliau beependapat bukanlah berasal dari akad jualan dan sebaliknya hanyalah merupakan satu jalan keluar untuk menggunakan faedah dalam tettingkap yang berbeza
Muḥammad Mahmud Sulaiman <i>Athār al-Jahālah wa Al-Darūrah fi al-Muāmalāt al-Māliyah</i>	Implikasi <i>jahālah</i> dan <i>darūrah</i> dalam muamalat maliah atau transaksi akad
Sulaymān bin Turki al-Turkī <i>Bay’ Al-Taqsīt</i>	<i>Bay’ al-‘īnah</i> dan <i>tawarruq</i> dalam <i>hilah</i> kepada riba
Dr Aznan Hasan  Fundamentalist of Shariah in Islamic Finance	Tawarruq sebagai bukan <i>darūrah</i> tetapi perbezaan pandangan yang perlu diuruskan dengan pengawal seliaan shari’ah yang tepat.
Muhamad Nadrattuzaman Hosen & Amirah Ahmad Nahrawi Comparative analysis of Islamic Banking products between Malaysia and Indonesia	<i>Darūrah</i> termasuk membenarkan penggunaan tawarruq

## **BAB 2: KONSEP *AL-DARŪRAH* MENURUT METODOLOGI HUKUM ISLAM**

### **2.1 Pendahuluan**

Manusia sentiasa berhadapan dengan pelbagai situasi sama ada berbentuk ancaman, kesulitan atau keperluan mendesak melibatkan agama, nyawa, maruah, keturunan dan harta. Keadaan ini dikenali sebagai *darūrah* iaitu situasi yang mengharuskan perkara-perkara yang diharamkan pada asalnya ketika berhadapan dengan halangan dan keperluan mendesak. Prinsip ini menepati kaedah pengecualian kepada hukum asal yang bersifat sementara dalam usaha memelihara kemaslahatan dan menjauhi kemasfasadatan manusia. Namun terdapat keperluan untuk menkonstruksi kembali konsep *al-darūrah* dalam konteks *al-māqāṣid al-sharī'ah* yang sebenar bagi mengelak penggunaan *al-darūrah* digunakan dengan melihat satu dimensi semata-mata.

Justeru bab ini akan membincangkan tentang konsep *darūrah* yang meliputi perbincangan berkaitan definisi di sisi Ulama Fiqh dan Usul, kriteria-kriteria, syarat-syarat beramal dengan *darūrah* serta dalil pensyariatannya. Pembahagian *darūrah* turut dijelaskan bagi memberi gambaran tentang konsep *darūrah* yang sebenar. Seterusnya bagi memberi gambaran lebih mendalam untuk konsep *darūrah*, hubungkait antara *darūrah* dan dalil-dalil syarak yang lain juga akan dihuraikan secara terperinci bagi mengemukakan suatu rumusan yang mampu menjadi landasan teori bagi kajian ini.

### **2.2. Definisi *al-Darūrah al-Shari'yyah***

Kaedah Syariah yang umum berdiri di atas paksi meraikan perkara *darūrah* berasal daripada syariat itu terbina atas memelihara perkara *darūriyyāt* yang lima; memelihara agama, harta, nyawa, keturunan dan akal. Begitu juga dari aspek agama bertujuan mencapai kemaslahatan dan menjauhi kemudaratan dari semua aspek pensyariaan dan

kehidupan manusia. Dalam masa yang sama syariat juga bertujuan memudahkan, meringankan serta tidak bertujuan membebankan atau memberi kepayahan kepada mukalaf. Manakala syarat pensyariatan hukum-hukum syariah disyaratkan mestilah dalam kadar kemampuan dan kebolehpayaan melakukan sesuatu taklif tersebut. Perkara ini dimaklumi kerana Allah Maha Adil lagi mengetahui keadaan hambaNya. Keadaan *ḍarūrah* boleh terjadi dalam pelbagai aspek. Di antaranya paksaan oleh orang yang zalim, pengubatan, menahan dari kemudaratan yang mutlak dan memelihara objektif syarak.<sup>1</sup> Keperluan memahami definisi *al-ḍarūrah* merupakan komponen utama dalam memahami *maqāsid al-syariah* dan *maṣlaḥah* dalam kehidupan manusia.

### 2.1.1 Definisi *al-ḍarūrah* dari sudut etimologi

Perkataan *ḍarūrah* berasal daripada kata akar *ضر* iaitu *al-ḍarr* dan juga *al-idṭirār* الإضرار<sup>2</sup>. Penggunaan perkataan *ḍarūrah* dari sudut etimologi juga merujuk kepada sesuatu yang berlawanan dengan makna sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat 120 surah Ali Imran<sup>3</sup> :-

وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ

Ali Imran 3:120

Terjemahan:-“Dan kalau kamu sabar dan bertakwa, (maka) tipu daya mereka tidak akan membahayakan kamu sedikit pun. Sesungguhnya Allah meliputi pengetahuan-Nya akan apa-apa mereka lakukan.”

Pengertian *ḍarūrah* turut bermaksud sempit, susah dan satu keperluan. Definisi Ibn Manẓūr ini dilihat lebih luas kerana memasukkan *al-hājah*(keperluan) dalam

<sup>1</sup> Al-Jīzanī, Muḥammad Ibn Husayn, *Ḥaḳīqah al-Ḍarurah*, 133.

<sup>2</sup> Azharī, Abū Maṣṣūr Muḥammad Ibn Aḥmad, *Tahzīb al-Lughah*, Tahqiq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrahim (Mesir: Dār al-Miṣriyyah li al-Taʿlīf wa Tarjamah), Subjek (Darr), 11:458.

<sup>3</sup> Khattāb, Hassan Said, *Qaʿidah al-Ḍarurāt Tubih al-Mahzurāt wa Taḥbīqātuhā al-Muāʾshirah fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Majalah Uṣūl An-Nawāzil), 154; Firuz Abadi, Majid al-Din Muḥammad, *Qamūs Muḥit*, Tahqiq: Maktab Tahqiq At-Turath, (Beirut, Muassasah Risalah: 1986) Madah (*Dhor*), 550.

definisi *ḍarūrah*<sup>4</sup>. Pernyataan ini disokong oleh Kafawī yang telah memberi pengertian *ḍarūrah* sinonim dengan keperluan ataupun *ḥājah*.<sup>5</sup>

Selain daripada perkataan *ḍarūrah*, *ḍarār* dan *ḍirār* juga membawa maksud *mafsadah*. Ibn Hajar al-Haytami telah membezakan antara *ḍarār* dan *ḍirār* “Makna *al-ḍarār* adalah mengaitkan kemudaratan atau *mafsadah* yang berlaku manakala makna *ḍirār* membawa maksud membalas kemudaratan”<sup>6</sup>.

Berdasarkan huraian di atas, *ḍarūrah* menurut etimologi memberi pengertian sesuatu yang bertentangan dengan manfaat dan menyebabkan kesukaran berbentuk semi-kritikal atau *mashaqqah*<sup>7</sup>. Dalam konteks ini apa-apa dimaksudkan ialah kesulitan yang berpunca daripada situasi yang mudarat dan boleh membahayakan manusia seterusnya membawa kepada wujudnya keperluan (*ḥājah*) dan kesukaran yang sukar ditangani.<sup>8</sup> Dengan lain perkataan ia merupakan perkara yang menjadi keperluan manusia, jika tidak diraikan akan membawa kemudaratan dan kesusahan dalam kehidupan mereka.

### 2.1.2 Definisi *ḍarūrah* menurut terminologi

Pemakaian *al-ḍarūrah* dalam metodologi hukum Islam berbeza mengikut Ulama Fiqh dan Usul. Dari sudut terminologi Ulama *Uṣūl* dan Fiqh berbeza pandangan mengenai definisi *ḍarūrah*. Namun perbezaan ini tidak menonjol dalam perbincangan dan penulisan buku-buku yang membicarakan tentang *ḍarūrah*. ‘Abd Allah ibn Bayyah di antara sarjana kontemporari telah menyerlahkan perbezaan di antara fuqaha dan

---

<sup>4</sup> Ibn Manẓūr, *Lisānul ‘Arab*, Topik: *Ḍarār*, 5:2573-2574.

<sup>5</sup> Al-Kafawī, Abū al-Baqā’ Ayyūb Ibn Musa al-Husaynī, *al-Kulliyāt Mu’jam fi al-Muṣṭalahāt wa al-Furūq al-Lughawiyah*, (Beirut: Muassasah Risalah, 1998), 576.

<sup>6</sup> Ibn Hajar al-Haytami, *Fath al-Mubīn li Sharḥ al-Arba’īn*, (al-Qāhirah: Dar Ihya’ al-Kutub al-Arabiyyah), 237.

<sup>7</sup> Ibnī Faris, Abū Husin, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, Tahqiq: ‘Abd al-Salam Harun, (Mesir: Dar al-Fikr Li At-Toba’ah Wa Al-Nashr Wa At-Tauzi’). Entri (Dhor), 3:360.

<sup>8</sup> Al-Jīzanī, Muḥammad Ibn Husayn, *Haqīqat al-Ḍarūrat al-Shariyyah wa Taḥbīqātihā al-Mu’aṣirah*, 6-7.



*uṣūliyyun* dengan mendatangkan perbincangan berkaitan *ḍarūrah* menerusi terminologi yang berbeza di antara *ḍarūrah fiqhiyyah* atau *ḍarūrah uṣūliyah*.<sup>9</sup> *Ḍarūrah fiqhiyyah* lebih tertumpu kepada pemakaian berbentuk *mustamirran* (*ḥājah ‘ammah*) dan di atas kapasiti *mashaqqah* yang membawa kepada *rukḥṣah* manakala *ḍarūrah Uṣūliyah*<sup>10</sup> lebih cenderung kepada pengertian yang membawa maksud pemakaian hukum berbentuk *istisna‘iyyah* yang memberi implikasi hukum berbentuk *muaqqatan* atau sementara dan merangkumi implikasi hukum berteraskan *maqāṣid al-sharī‘ah*.

Kepentingan perbezaan bagi kedua-dua pengertian *ḍarūrah* ini dapat dilihat dari sudut aplikasi dalam isu-isu *ḍarūrah* yang melibatkan keabsahan hukum syarak dan pemahaman terhadap isu-isu semasa. *Ḍarūrah* dari sudut pengistilahan memberi beberapa pengertian yang berbeza menurut sarjana *Uṣūl* dan *Fiqh* sekalipun ia tetap memberi gambaran keseluruhan yang mengandungi erti pemeliharaan *ḍarūriyyah al-khams*. Definisi *al-Ḍarūrah* yang akan dihuraikan akan membentuk kerangka konsep *al-ḍarūrah* yang berteraskan *ḍarūrah uṣūliyyah al-maqāṣidiyyah* yang lebih dinamik dan praktikal dalam ijtihad semasa terutama dalam kajian ini yang melibatkan hukum produk bertanggung dalam perbankan Islam.

### 2.1.2 (a) Fuqaha

Menurut Fuqaha makna *ḍarūrah* mengandungi maksud keperluan mendesak sehingga menyebabkan berlakunya *rukḥṣah* untuk memakan makanan yang haram atau minuman yang haram<sup>11</sup> dan tahap kepayahan dan kesulitan yang teruk kepada manusia tetapi

<sup>9</sup> ‘Abd Allah Ibn Bayyah, *Ṣinā‘at al-Fatāwa wa Fiqh Aqaliyyat*, 81.

<sup>10</sup> *Ḍarūrah Uṣūliyyah* ialah landasan teori kajian ini dan akan dilakukan secara konsisten.

<sup>11</sup> al-Zāini, Mahmud Muḥammad ‘Abd al-Aziz, *al-Ḍarūrah fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyyah wa al-Qānūn al-Wadh‘i Taṭbīqātuha, Ahkāmuhā atharuhā Dirāsah Muqāranah*, 34; Abū Sulāiman, ‘Abd al-Wahab Ibrahim, *Fiqh al-Ḍarūrah wa Taṭbīqātuha al-Mua‘ṣirah Afāq wa Ab‘ad*, (Jeddah: Bank Islami Li Tanmih: Silsilah Muhadarat Ulama Berzai), 32.

tidaklah sehingga membawa kepada kematian.<sup>12</sup> Meskipun begitu, suatu huraian yang lebih luas dinyatakan oleh sarjana silam apabila menghuraikan makna *ḍarūrah* iaitu sesuatu yang membinasakan, mafsadah (مفسدة) dan dalam masa yang lain memberi makna dengan sesuatu yang membinasakan serta makna-makna lain yang menunjukkan kepada maksud *ḍarūrah*<sup>13</sup>.

Dalam erti kata lain, lafaz *ḍarūrah* itu sendiri merupakan istilah dinamik mencakupi maksud situasi yang mendesak dan tidak dapat dielakkan sepertimana al-Jasṣas yang telah memberi pengertian *ḍarūrah* sebagai *ḍarar* dan mereka yang wajib mempertahankan diri daripada kemudaratan<sup>14</sup>.

Manakala Jamil Muḥammad Mubārak<sup>15</sup> memberikan definisi *ḍarūrah* sebagai:-

“Khuatirkan kematian (*khawf al-halak*) atau kemudaratan kronik (*al-ḍarar al-syadid*) terhadap salah satu perkara *ḍarūriyyat* yang menimpa diri seseorang atau orang lain. Ancaman tersebut diyakini (*yaqinan*) atau dipercayai (*ẓon*) akan berlaku jika individu tersebut tidak melakukan perkara yang boleh menghindarkan malapetaka atau kemudaratan kronik tersebut”

Muḥammad al-Jizānī memberikan suatu tafsiran *al-ḍarūrah* dengan lebih ringkas iaitu suatu keperluan (*al-hājah*) berbentuk kritikal yang mendesak kepada kelonggaran melakukan perkara yang diharamkan syarak<sup>16</sup>. Definisi *ḍarūrah* dalam konteks pemeliharaan terhadap *ḍarūriyyāt al-khams* dapat disimpulkan menerusi pengertian

---

<sup>12</sup> Fuqaha seperti al-Suyūṭī menggunakan lafaz *ḍarūrah* untuk menggambarkan kes-kes keperluan *al-hājah*. Pemakaian tersebut meluas dalam aplikasi *al-ḍarūrah al-sharʿiyyah* terhadap kes-kes furuk dalam penulisan Fuḥaqa. Al-Suyūṭī, Abd al-Rahman Ibn Abi Bakar, *al-Ashbah wa al-Naẓāir*, (Beirut: Dar al-Kutūb ʿIlmiyah, 2010), 85; Mohd. Hapiz bin Mahaiyadin, *Al-Darurah al-Syarʿiyyah Dan Aplikasinya Dalam Penggunaan Muharramat Masa Kini*, “tesis kedoktoran, Universiti Teknologi Mara, 2016), 55.

<sup>13</sup> Abd al-ʿAlim, Usama, *Qāʿidah la Ḍarār wa la Ḍirar fī Nuṭāq al-Muʿāmalāt al-Māliyah wa al-aʿmal al-Ṭibbiyah al-Muʿāṣarah fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānun al-Waḍʿīy* (Dar Al-Jamiah Al-Jadidah, 2007), 54.

<sup>14</sup> Al-Jasṣas, *Ahkām al-Qurān*, 160.

<sup>15</sup> Mubārak, Jamīl Aḥmad, *Naẓariyyat al-Ḍarūrah Ḥudūdihā wa Ḍawābiḥihā*, (Manṣūrah : Dar al-Wafaʿ, 1998), 28.

<sup>16</sup> al-Jizānī, Muḥammad Ibn Husayn, *Haqiqat al-Darurat al-Syarʿiyyah wa Taṭbīqātihā al-Muʿāṣirah*, (Riyāḍ : Maktabah Dar al-Minhaj, 2007), 25.

yang dibawa oleh Yaqūb al-Bāḥusyn.<sup>17</sup> Beliau menyebut:-

*Ḍarūrah merupakan situasi yang menimpa manusia yang dikhuatiri jika tidak ditangani secara serta-merta akan menyebabkan secara pasti atau dikhuatiri akan menjejaskan maṣlahah ḍarūriyyah yang utama.*

Imam Suyūṭī tidak memberikan definisi khusus sebaliknya hanya menerangkan maksud di sebalik *ḍarūrah* dengan menyatakan:-

*"Ḍarūrah ialah situasi seseorang yang sampai pada satu tahap boleh menyebabkan kematian atau hampir kematian (nazak) sekiranya dia tidak melakukan perkara terlarang. Situasi terdesak ini membolehkan melakukan perkara yang haram."*<sup>18</sup>

Definisi di atas merujuk kepada satu keadaan sahaja iaitu keadaan yang mendesak sehingga dibolehkan memakan sesuatu yang haram. Namun, dari segi aplikasinya skop penggunaan istilah *ḍarūrah* ini lebih luas merangkumi aspek-aspek yang lain selain daripada aspek keharusan penggunaan *muḥarramat* dalam pemakanan semata-mata. Definisi *ḍarūrah* juga dapat diertikan sebagai situasi-situasi bakal merosakkan *ḍarūriyyāt* sama ada secara yakin atau sangkaan.<sup>19</sup>

Menerusi tinjauan dari aspek pengertian-pengertian di atas secara kesimpulannya Fuqaha kontemporari lebih cenderung mendefinisikan *ḍarūrah* sebagai situasi mendesak yang membawa kepada melakukan perkara yang haram, menyebabkan berlakunya kemafsadatan, kemudaratan dan kepayahan yang teruk (*diq shadid*) dalam situasi terdesak. Dr Wahbah Al-Zuhaylī mengakui bahawa definisi fuqaha masih amat terbatas terhadap konteks kelaparan malah masih tidak merangkumi makna yang sempurna bagi *ḍarūrah* sama ada ianya asas atau konsep yang menyoroti keharusan

<sup>17</sup> al-Bahusayn, Ya'qub 'Abd al-Wahhab, *Raf' al-Harj fi al-Shar'ah al-Islamiyyah Dirasat Ushuliyyah Ta'siliyyah*, (Riyād : Maktabah al-Rushd, 2001), 4:438.

<sup>18</sup> Al-Sūyūṭī, Abd al-Rahman Ibn Abi Bakar, *al-Ashbah wa al-Nazāir*, (Beirut: Dar al-Kutūb 'Ilmiyah, 2010), 85.

<sup>19</sup> Fadhli Muḥammad Hasan, *Nazārāt fi al-Tahākum ila Ghairi ma Anzalallah wa Hukm fi Ḍūi al-Ḍarūrah al-Syari'yyah*, (t.tp:Maktabah al-Qaymiyah al-Hadithah,t.t), 57.

melakukan perkara yang haram dan meninggalkan perkara yang wajib ketika situasi terdesak.<sup>20</sup>

Kesimpulannya menurut fuqaha maksud *ḍarūrah* menepati apa yang dimaksudkan oleh al-Sayuti iaitu sampai kepada satu batasan had jika tidak melakukan perkara haram akan memusnahkan diri atau hampir kepada memusnahkan diri. Justeru diharuskan melakukan perkara yang asalnya diharamkan”.<sup>21</sup>

### 2.1.2.(b) *Al-Ḍarūrah Menurut Uṣūliyyun*

Imam Ghazālī<sup>22</sup>, Imam Shāṭibī<sup>23</sup> dan Ibn Ḥajīb<sup>24</sup> menjelaskan *ḍarūriyyah* dalam konteks pemeliharaan terhadap *maṣlahah* agama, nyawa, harta, akal dan keturunan. Al-Qarāfi<sup>25</sup> pula telah menambah memelihara maruah. Abū Zahrah pula mendefinisikan *ḍarūrah* sebagai suatu ketakutan jika tidak melakukan perkara yang diharamkan maka akan menggugat kemaslahatannya dalam perkara *ḍarūriyyah*<sup>26</sup>. Aspek *ḍarūrah* disentuh dalam definisi tersebut namun ianya hanya disertakan sebagai elemen penyempurna bagi pemakaian konsep *al-ḍarūrah* tanpa menyerlahkan kerangka kepada konsep *al-ḍarūrah* itu secara keseluruhan.

Bagi sarjana kontemporari seperti Dr Wahbah Zuhayli lebih cenderung mengulas *ḍarūrah* secara lebih spesifik seperti berikut:-

*“Suatu situasi berbahaya atau mashaqqah kritikal menimpa seseorang yang dikhuatiri akan berlakunya ḍarār atau kesakitan kepada nyawa, anggota,*

<sup>20</sup> Aḥmad Mutqi Ismail, “Ahkām al-Sharī‘yyah ‘Inda al-Ḍarūrah: Dirāsah Qadiyyah Tsunami” (tesis Ijazah Usim, 2006), 12.

<sup>21</sup> Al-Suyūṭī, Abd al-Rahman Ibn Abi Bakar, *al-Ashbah wa al-Nazāir*, (Beirut: Dar al-Kutūb ‘Ilmiyah, 2010), 85.

<sup>22</sup> Abū Hamid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazzālī, *al-Mustaṣfa min ‘Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dar al-Kutūb ‘Ilmiyah, 2008), 275.

<sup>23</sup> Shāṭibī, Abū Ishaq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, 2:6.

<sup>24</sup> Ibn Ḥajīb, 3:420.

<sup>25</sup> Ibn Al- ‘Uthman Ibn ‘Umar, *Mukhtaṣar al-Muntaha al-Uṣūlī*, (Bulaq: Al-Matba‘at al-Kubra al-Amiriyah, 1899).

<sup>26</sup> Abū Zahrah, Muḥammad, *Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr Al-‘Arabi, 2006), 333.

*kehormatan, harta, akal serta yang bersangkutan dengannya. Maka dalam keadaan tersebut, diharuskan bagi orang tersebut melakukan yang haram atau meninggalkan yang wajib, atau menangguk suatu tuntutan daripada waktunya demi mengelak terjadinya *ḍarār* yang pasti berlaku mengikut norma kebiasaan sangkaan, dalam masa yang sama tertakluk kepada prinsip-prinsip syarak”.*<sup>27</sup>

Menurut al-Raysūnī, Ulama Feqh<sup>28</sup> menghuraikan dengan menyatakannya sebagai satu situasi terdesak yang menfokuskan aspek keharusan dan keperluan mengambil sesuatu yang haram Namun *ḍarūrah* menurut Ulama Uṣūl lebih membawa maksud kepayahan (*mashaqqah*) seperti “Situasi yang mendesak kepada melakukan sesuatu yang diharamkan oleh syarak.”<sup>29</sup>

Sebenarnya *ḍarūrah* dalam konteks pandangan *uṣūliyyūn* dapat dirumuskan dalam tiga makna berikut:

- i. Makna umum bagi *ḍarūrah*<sup>30</sup>: “Sesuatu yang menghalang dari terjadinya *maṣlahah* dunia dan agama”. Dimaksudkan dengan *maṣlahah al-ḍarūriyyah* ialah yang mengandungi *ḍarūriyyāt al-khams*.
- ii. Makna khusus “Suatu keperluan yang mendesak menyebabkan perlunya melakukan perkara yang ditegah syarak”. Makna ini lebih khusus daripada makna yang umum iaitu *ḍarūrah* secara khusus melibatkan keperluan hajat yang sukar. Hajat mendesak itu menyebabkan keperluan mendesak melakukan sesuatu yang ditegah syarak. Melakukan sesuatu yang bertentangan dengan syarak kadangkala dengan melakukan

---

<sup>27</sup> Al-Zuhaylī, Wahbah, *Naẓāriyyah al-Ḍarūrah*, 69.

<sup>28</sup> Al-Raysūnī, Qutub, *Taysīr al-Fiqhī, Masyru'iyatuhu wa Ḍawābiṭuhā wa 'Awaidah* (Dar Ibn Hazam, 2007), 145.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Al-Jīzanī, Muḥammad Ibn Husayn, *Haqīqat al-Ḍarūrat al-Shari'yyah wa Taṭbīqātihā al-Mu'aṣirah*, 30.

sesuatu yang ditegah, atau meninggalkan perkara wajib, atau mengharamkan perkara yang harus. Ini bermakna melakukan perkara yang bertentangan syarak lebih umum dan luas daripada melakukan perkara yang ditegah.

- iii. Makna majazi ialah serpihan daripada makna umum yang membawa pengertian *darūrah* sebagai *ḥājah*.<sup>31</sup> Walau bagaimanapun Syeikh ‘Abd Allah b. Bayyah yang telah mengumpulkan dan membahagikan definisi *darūrah* dalam bentuk paling tersusun, sempurna serta memenuhi kesemua aspek hukum dan terminologi. Beliau membahagikan *darūrah* kepada:-

1. *Darūrah* Fiqhiyyah dengan makna khusus
2. *Darūrah* dengan makna pemakaian fiqhi yang luas (*Hājah*)
3. *Darūrah* *Uṣūli* (*darūriyyah qat’īyyah kulliyah*)

**Jadual 2. 1** Analisis Definisi *Darūrah*

Pengertian	Elemen	Pemakaian	Implikasi
Fuhaqa	<i>Hājah</i>  <i>Maṣlahah</i> Sebab berlakunya <i>rukḥṣah</i>	Umum: <i>Darūrah</i> yang didirikan mencapai <i>maṣlahah darūriyyah</i> yang 5. Khusus:- Bermaksud <i>hājah</i> yang bersangkutan dengan keadaan tertentu yang khusus. a) untuk mendapat <i>maṣlahah</i> b) sebab berlakunya <i>rukḥṣah</i> mengharuskan perkara yang haram ( <i>al-ḥājah majazi</i> -atau <i>darūrah majazi</i> )	<i>Mustamirran</i> (bagi keadaan tersebut apabila ia berlaku)
<i>Uṣūliyyūn</i> <sup>32</sup>	Konsep <i>Uṣūl</i> Shariah.	<i>Darūriyyah kulliyah</i>	Dinamisme ijtihad

<sup>31</sup> *Ibid.*, 24-26.

<sup>32</sup> ‘Abd Allah ibn Bayyah, *Ṣinā’atil fatāwa wa Fiqh al-Aqaliyyat*, 191-192; Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Tahir, *Maqāṣid al-Sharī’ah*, 76; Al-Juwaynī, Abi Al-Ma’ali ‘Abd al- Malik Ibn ‘Abd Allah Ḥaramayn, *Al-Ghiyāthi Ghiyāth al-Umam fi al-Itiyāthi al-Zulm*, (Qatar, Maktabat Al-Kubra, 1410), 475; Juwāynī, Haramayn Abi Al-Ma’ali ‘Abd al- Malik, *Al-Burhān fi Uṣūl Fiqh*, 2:79; Shāṭibī, Abū Ishaq, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī’ah*, 2:6.

### 2.2.3 Rumusan

Analisis definisi *darūrah* dapat diuraikan di dalam aspek berikut:-

1) Terminologi Fuhaqa. Definisi *darūrah* menurut terminologi fuqaha membawa kepada beberapa<sup>33</sup> perbezaan yang menjurus kepada beberapa makna di bawah.

i. *Darūrah* yang sinonim dengan makna *hājah* iaitu kepayahan yang mendesak dan kesukaran atau kemudaratannya yang tinggi tetapi tidak sampai kepada had *darūrah* yang kritikal hingga membawa kepada kematian. Sebagai contoh keharusan berbuka puasa bagi mereka yang bermusafir.

ii. *Darūrah* dengan makna keuzuran. Seperti menta'khirkkan solat daripada waktunya kerana keuzuran tertentu<sup>34</sup> atau dengan makna lain ialah *rukhsah*.

2) Terminologi *Uṣūliyyun*: Konsep *darūrah* menurut mereka, dilihat dari aspek pengertian *darūrah* yang bermula daripada perbincangan yang diketengahkan oleh Imam Ḥaramayn dalam dua karya agungnya. Beliau mendefinisikan *darūrah* dan *hājah* dengan begitu teliti dan terperinci dalam perbincangan *'illal* dan *Uṣūl*. Menurut al-Juwāynī, *darūrah* perlu menepati tujuan *kulliyah* dan *siyasah al-āmīyah*<sup>35</sup>.

Perbezaan interpretasi di antara Ulama *Uṣūl* dan *Fiqh* ini berlaku ekoran perincian terhadap implikasi kesan terma definisi *darūrah* terhadap penggunaan hukum *kullī* dan *juzi* dalam metodologi hukum Islam. Maka kesannya, ia memberikan kepada kita manifestasi berbeza dari sudut penggunaan konsep *al-*

<sup>33</sup> 'Abd Allah ibn Bayyah, *Ṣinā'atil Fatāwa wa Fiqh Aqaliyyat*, 191-192.

<sup>34</sup> Keuzuran di sini bukan bermaksud *darūrah* yang hakikat, oleh yang demikian tidak valid untuk dimasukkan atau disertakan dalam definisi yang telah diletakkan bagi *darūrah*. Oleh sebab itu dapat kita fahami mengapa sebahagian fuqaha memasukkan "ketidakpastian, kesilapan, dan lupa dalam maksud *darūrah*". Secara haqiqahnya dari keuzuran-keuzuran bukanlah daripada *darūrah* dengan makna secara terminologi, secara sekalipun mengitlaqkan *darūrah* atau sebab-sebab tercetusnya *darūrah* yang sebab keringanan kepada mukallaf yang disebabkan keuzuran tersebut diharuskan untuk meninggalkan perkara wajib tersebut.

<sup>35</sup> Ibn 'Ashūr, Muḥammad Tahir, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 76; Al-Juwāynī, Tahqiq: 'Abd al-Adzim al-Dīb, *Al-Ghiyāthi Ghiyāth al-Ummah fi al-Ilṭiyāthi al-Zulm*, (Qatar, Maktabat Al-Kubra, 1410), 2:475; Juwāynī, Ḥaramayn Abi Al-Ma'ali 'Abd al-Malik, *Al-Burhān Fi Uṣūl Fiqh*, 2:79; Shāṭibī, Abū Ishaq, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, 2:6. Abd Allah Ibn Bayyah, *Ṣinā'atil Fatāwa wa Fiqh Aqaliyyat*, 191-192.

*ḍarūrah* itu sendiri. Namun demikian, elemen *ḍarūrah* dalam definisi-definisi ini terangkum dalam makna yang sama menjurus kepada memelihara *ḍarūriyyah al-khams*. Oleh itu, setiap pengertian *ḍarūrah* bagi fuqaha mahupun *uṣūliyyūn* memberi pengertian yang pengkaji rumuskan dalam huraian berikut:

(*Ḍarūrah* ialah situasi sulit yang mendesak kepada kelonggaran hukum berbentuk sementara demi memelihara survival manusia dalam konteks yang menjurus kepada *ḍarūriyyah maqāṣidiyyah kulliyah*).

Definisi<sup>36</sup> di atas menghasilkan gabungan-gabungan terminologi yang menghimpun maksud-maksud *ḍarūrah* iaitu kesulitan mendesak (*mashaqqah*), kepayahan (*raf'ul ḥaraj*), kelonggaran (*rukḥṣah*), sementara (*istisnaiyyah*), survival (*ḍarūriyyah*) dan *kulliyah* (kesejagatan). Definisi ini akan memberi implikasi hukum yang lebih dinamis dalam aplikasi hukum-hukum semasa seterusnya memelihara kesejagatan hukum kulli<sup>37</sup> tetapi masih memelihara batas-batas konsep *ḍarūrah* yang sebenar. Maka di sini terbentuklah kerangka *konsep al-ḍarūrah uṣūliyyah maqāṣidiyyah al-kulliyah*. Maka definisi *ḍarūrah* yang digunakan dalam membina kerangka konsep *ḍarūrah* di dalam kajian ini ialah tidak terbatas kepada maksud *ḍarūrah fihiyyah* tetapi melebihi daripada limitasi tersebut iaitu meliputi *ḍarūrah uṣūliyyah* yang menjangkau makna kepenggunaan fiqh sebaliknya merangkumi epistemologi, *worldview* (pandangan alam) yang menjadi teras kepada pembangunan (*development*) hukum-hukum syariah Islam semasa. Ini bagi mengukuhkan landasan pembinaan hukum-hukum tempatan

---

<sup>36</sup> Definisi terpilih bagi *ḍarūrah* ialah keadaan yang memaksa seorang manusia seandainya beliau tidak melakukan perkara tersebut maka secara yakin atau ditakuti akan membinasakan masalah *ḍarūriyyah*nya. Definisi ini telah dipilih oleh 'Abd al-Wahab Ibn Aḥmad Khalil Ibn 'Abd al-Hamid. Ini bersamaan dengan apa-apa didefinisikan oleh Doktor Salih Ibn Sulaiman Al-Yusufi dalam tesis sarjananya berjudul "Kaedah Mashaqqah Tajlibu al-Taysir".

<sup>37</sup> *Kulli* ialah satu konteks yang membenarkan gambaran-gambaran lain dikongsi bersama dalam aplikasinya. Qarāfi, Shihabū al-Dīn Abū Abbas Aḥmad Ibn Idris, *Sharḥ Tanqīh al-Fuṣūl fī Ikhtisār al-Maḥṣūl*, (Al-Qāhirah: Maktabah Kuliyat al-Wazhariyyah, 2003), 27; al-Qarāfi, *al-Dākhirah*, Tahqiq: Muḥammad Hajji, (Beirut: Dar al-Gharbi al-Islāmī, 1994), 1:58.



yang lebih dinamik dan organik dan bukan hanya berbentuk kaku dan literal yang membatasi potensi Fiqh dan Usul dalam perkembangan ijtihad semasa.

## 2.2 Kategori *al-Darūrah*

Kategori *darūrah* di sini lebih tertumpu kepada pembahagian *darūrah* yang dirumuskan daripada pengertian *mudarah*. Ini kerana dalam kategori *al-darūrah* menurut terminologi tersebut lebih menyerlah dalam perbincangan Fiqh dan Usul. Para fuqaha klasik tidak menggariskan pembahagian *darūrah* yang terperinci dalam fiqh Islami<sup>38</sup>. Namun secara dasarnya *darūrah* dapat dibahagikan kepada pembahagian secara umum dan khusus<sup>39</sup>.

### 2.2.1 Pembahagian secara umum

Pembahagian *darūrah* secara umum ialah huraian yang terbit daripada kalimah *darar* kemudian digunakan dengan maksud kemudaratatan<sup>40</sup>:-

2.2.1 (a) *Darūrah* luaran atau fizikal:- Merupakan *darūrah* yang melibatkan tubuh badan atau harta benda manusia.

#### i) Kemudaratatan tubuh badan

Kemudaratatan tubuh badan ialah setiap kemudaratatan yang terkena kepada manusia sama ada berbentuk luka yang mungkin sembuh atau membawa kepada ketidakmampuan untuk bekerja atau kemudaratatan yang menyebabkan kedaifan untuk mencari rezeki dan sebagainya. Kemudaratatan demikian boleh terjadi dalam dua aspek sama ada melibatkan kemusnahan secara keseluruhan atau kemusnahan secara *juziy*.

#### ii.) Kemudaratatan harta benda

<sup>38</sup> Abd al-‘Alim, Usama, *Qā’idah la Darār wa la Dirar fī Nuṭāq al-Mu‘āmalāt al-Māliyah wa al-A‘mal al-Ṭibbiyah al-Mu‘aṣarah fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānun al-Waḍ‘īy*, 62.

<sup>39</sup> Al-Jīzanī, Muḥammad Ibn Husayn, *Haqīqat al-Darūrat al-Sharīyyah wa Taṭbīqātuhā al-Mu‘aṣirah*, 33.

<sup>40</sup> Abd al-‘Alim, Usama, *Qā’idah la Darār wa la Dirar*, 62.

Kemudaratan harta benda: Setiap kemudaratan yang menimpa manusia menyebabkan kerugian kepada hartanya sama ada kerugian itu menyebabkan kekurangan dari sudut jumlah kewangan, atau semakin kurang manfaat harta tersebut atau hilang sebahagian sifat harta tersebut.<sup>41</sup>

#### 2.2.1 (b) Kemudaratan bukan fizikal<sup>42</sup>: -

##### i. *Darūrah* Adabi:

Kemudaratan yang bukan bersifat harta, merangkumi apa-apa menimpa manusia pada kehormatannya, maruahannya, sama ada berbentuk perkataan dan perbuatan.

##### ii. *Darūrah* Maknawi:

Kemudaratan yang meluputkan *maṣlahah* yang bukan berbentuk hartabenda/kewangan. Sebagai contoh, seorang pemegang amanah yang enggan menyerahkan barang yang diamanahkan kepada pemiliknya atau orang yang meminjam barang tidak memulangkan barang yang dipinjamnya. Kedua-dua situasi ini menyebabkan mudarah kepada si pemilik disebabkan kecuaiannya terhadap tugas dan tanggungjawab yang diberikan kepadanya.

#### 2.2.2. Pembahagian *darūrah* secara khusus dapat dilihat seperti berikut:-

2.2.1 (a) *Darūrah* dari segi punca dan sebab berlakunya *darūrah* ianya terbahagi kepada dua:

i- *Darūrah* yang disebabkan oleh perkara samawi, contohnya kemarau yang membawa kepada kebuluran. *Darūrah* yang di sebabkan oleh perkara bukan samawi, contohnya Paksaan orang yang zalim. Pembahagian di atas adalah berdasarkan firman Allah Taala:-

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ  
صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٦﴾

<sup>41</sup> Abū Zayd, Muḥammad `Abd Al-Mun`Im, *al-Daman fī al-Fiqh al-Islāmī* (Al-Qāhirah : Al-Ma`Had Al-`Alami Lil-Fikr Al-Islāmī, 1996), 94.

<sup>42</sup> Abd al- `Alim, Usama, *Qā`idah la Ḍarār wa la Ḍirar*, 62.

Terjemahan: Sesiapa-apa kufur kepada Allah sesudah ia beriman (maka baginya kemurkaan dan azab dari Allah), kecuali orang yang dipaksa (melakukan kufur) sedang hatinya tenang tenteram dengan iman; akan tetapi sesiapa-apa terbuka hatinya menerima kufur maka atas mereka tertimpa kemurkaan dari Allah, dan mereka pula beroleh azab yang besar.

2.2.2 (b) *Darūrah* dari segi penjagaan *Darūriyyāt al-Khams* (ضروريات الخمسة) yang dipelihara oleh *māqaṣid al-sharī'ah* pula ianya terbahagi kepada lima iaitu<sup>43</sup>

i- *Darūrah* untuk menjaga agama, contohnya: membunuh wanita dan kanak-kanak dari kalangan kafir yang turut berperang melawan Islam.<sup>44</sup> *Darūrah* untuk menjaga nyawa, contohnya: memakan benda yang diharamkan untuk menjaga nyawa. *Darūrah* untuk menjaga akal, contohnya: memakan ubatan dari sumber yang diharamkan untuk mengelakkan daripada hilang kewarasan seperti *mental illness*.<sup>45</sup> *Darūrah* untuk menjaga keturunan, contohnya: memberikan harta bagi pelampau untuk menyelamatkan aurat wanita Muslimah. *Darūrah* untuk menjaga harta, contohnya: menggunakan sedikit daripada wang untuk menjaga bakinya yang banyak.

2.2.2.(c) *Darūrah* dari segi sandarannya terbahagi kepada dua:

- i. *Darūrah* yang disandarkan kepada dalil naṣ. *Darūrah* telah disebut sebanyak lima kali di dalam Al-Quran dan kesemuanya merujuk kepada jenis-jenis makanan yang diharamkan oleh syarak. Seperti firman Allah dalam surah Al-Baqarah:-

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

<sup>43</sup> al-Jīzanī, Muḥammad Ibn Husayn, *Haqīqah al-Darūrat al-Sharī'yyah wa Taṭbīqātihā al-Mu'aṣirah*, 34-35.

<sup>44</sup> al-Nadawī, 'Alī Aḥmad, *Mausū'ah al-Qawā'id wa al-Dawābiṭ al-Fiḥiyyah al-Hakīmah lil al-Mu'āmalāt al-Māliyah fi al-fiqh Islāmī*, (Al-Qāhirah : Dar 'Alam al-Ma'rifah, 1999). Al-Hariri, Ibrahim Muḥammad Mahmud, *Al-Madkhal Ila al-Qawā'id al-Fiḥiyyah al-Kulīyah Na'atuhā, Taṭawarrūhā, Shari'yyatuhā Taṣnīfihā, Qawā'id Uṣūliyyah Laha Ṣilah Bihā*, (Amman : Dar Ammar, 1998).

Terjemahan: Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan kepada kamu memakan bangkai, dan darah, dan daging babi, dan binatang-binatang yang disembelih tidak kerana Allah, maka sesiapa terpaksa (memakannya kerana darurat) sedang ia tidak menginginiya dan tidak pula melampaui batas (pada kadar benda yang dimakan itu), maka tidaklah ia berdosa. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.

*Darūrah* juga disebut dari segi makna tanpa lafaz di dalam Al-Quran seperti ayat di bawah.

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ  
غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٠٦

An-Nahl 16: 106

Terjemahan: “Sesiapa-apa kufur kepada Allah sesudah ia beriman (maka baginya kemurkaan dan azab dari Allah), kecuali orang yang dipaksa (melakukan kufur) sedang hatinya tenang tenteram dengan iman akan tetapi sesiapa-apa terbuka hatinya menerima kufur, maka atas mereka tertimpa kemurkaan dari Allah, dan mereka pula beroleh azab yang besar.”

- ii. *Darūrah* yang disandarkan kepada ijtihad. Di dalam ayat Al-Quran, disebut keharusan memakan beberapa jenis perkara haram yang dibenarkan pengambilannya semasa *darūrah*. Para ulama mengqiyaskan lafaz tersebut dengan keseluruhan perkara haram, sebagaimana yang disebut oleh Imam Al-Ghazzālī di dalam *Syifa' Al-Ghalīl*.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Al-Ghazzālī, *Syifa' al-Ghalīl fī Bayan al-Shibhi wal Makhli wa Masālik al-Ta'ālī*, (Baghdad: Muṭaba'ah al-Irshād), 159.

2.2.2 (d) *Darūrah* dari segi kesannya terbahagi kepada dua iaitu *darūrah* am. *Darūrah* ini melibatkan keseluruhan kaum Muslim atau sebahagian besar dari mereka seperti peperangan atau gempa bumi. Manakala *darūrah khas* pula melibatkan individu Muslim atau sebahagian kecil daripada mereka seperti kebuluran atau paksaan.

2.2.2 (e) *Darūrah* yang dilihat dari tempoh kekalnya terbahagi kepada dua:

- i. *Darūrah* yang kekal seperti penyakit yang terpaksa mengambil ubat dari sumber yang haram.
- ii. *Darūrah* yang sementara tempohnya seperti kemarau yang membawa kepada kebuluran.<sup>47</sup>

2.2.2 (f) *Darūrah* yang dilihat dari aspek kaitannya dengan hak terbahagi kepada dua:

- i. *Darūrah* yang berkaitan dengan hak Allah Taala, sebagai contoh, *darūrah* yang membawa kepada melakukan perkara yang haram seperti mengucapkan kalimah kufur apabila diancam bunuh.
- ii. *Darūrah* yang berkaitan dengan hak manusia, sebagai contoh, *darūrah* yang menyebabkan seseorang itu terpaksa mengambil hak orang lain. Dalam hal ini, hak orang lain itu tetap perlu diganti berdasarkan kaedah:-

الضرورة لا يبطل الحق الغير

*Darūrah* tidak membatalkan hak orang lain<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Al-Nadawī, 'Alī Aḥmad., Ibn 'Aqil, 'Abd Allah Ibn 'Abd Al-'Aziz, *Mausū'ah al-Qawā'id wa al-Ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah al-Hakīmah lil Mu'amalāt al-Māliyah fī Fiqh al-Islāmī* (Al-Qahirah: Dar 'Alam al-Ma'rifah, 1999). Al-Hariri, Ibrahim Muḥammad Mahmud, *al-Madkhal ila al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kulīyah Na'atuha, Taṭawarrūha, Syariyyatuha Tasnifiha, Qawā'id Uṣūliyyah Laha Silah Biha* (Amman : Dar Ammar, 1998); Abd al-Laṭīf, 'Abd Al-Rahman Ibn Salih, *al-Qawā'id wa al-Ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah al-Mutadhomim bay' al-'īnah Li al-Taysīr* (Al-Mamlakah Al-'Arabiyyah Al-Sa'udiyah, Wizarat Al-Ta'lim al-'Alī, al-Jamī'ah al-Islamiyyah bi Al-Mabay' al-'īnah Al-Munawwarah, 'Imadat Al-Baḥth Al-'Ilmi, 2003).

<sup>48</sup> Zarqa', Muṣṭafa Aḥmad, *Al-Madkhal al-Fiqhī*, (Damsyiq: Dar al-Qalam, 2003), 1005; Shibir, *al-Qawā'id*, 227.

2.2.2 (g) *Darūrah* yang dilihat dari segi hukum beramal dengannya terbahagi kepada dua:

- i. *Darūrah* yang wajib beramal dengannya seperti memakan bangkai ketika kebuluran.
- ii. *Darūrah* yang harus beramal dengannya seperti mengucapkan kalimah kufur.

2.2.2 (h) *Darūrah* yang dilihat dari segi kesannya terhadap hukum syarak terbahagi kepada dua:

- i. *Darūrah* yang mengetepikan hukum asal sesuatu perkara iaitu haram kepada hukum lain seperti harus sehingga sampai kepada hukum wajib.
- ii. *Darūrah* yang tidak mengetepikan hukum asal sesuatu perkara iaitu haram tetapi hanya mengangkat hukuman di akhirat seperti mengucapkan kalimah kufur atau mengambil hak orang lain ketika *darūrah*.

### 2.3 Dasar Legitimasi (Pensyariatan) *Al- Darūrah*

Konsep *darūrah* dan aplikasinya dinyatakan secara jelas di dalam Al-Quran, Hadis dan kaedah-kaedah fiqh.

#### 2.3.1 Dalil dari Al-Quran al-Karim

Pensabitan *darūrah* melalui *naş* Al-Quran dan Hadis datang dengan dua aspek iaitu pengecualian (*istisna'iyah*) daripada hukum asal dan tegahan membawa kemudharatan. Kedua-dua aspek ini membawa premis yang sama iaitu memelihara *darūriyyāt al-khams* namun *naş* Al-Quran lebih menyerlahkan maksud *darūrah* dalam erti *muḥarammat* dari aspek pemakanan.

*Al-darūrah* disebut sebanyak lima kali di dalam Al-Quran dan majoritinya merujuk kepada *muḥarammāt* berbentuk pemakanan.

- i- Pertama

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَازِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٦٨﴾

Terjemahan: Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan kepada kamu memakan bangkai, dan darah, dan daging babi, dan binatang-binatang yang disembelih tidak kerana Allah, maka sesiapa terpaksa (memakannya kerana darurat) sedang ia tidak menginginiya dan tidak pula melampaui batas (pada kadar benda yang dimakan itu), maka tidaklah ia berdosa. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.

Hal yang sama turut dinyatakan dalam ayat ke 3 surah al-Maidah:-

ii- Kedua

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ  
وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ  
وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَيسَ  
الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ۗ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ  
دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ  
فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣﴾

Tejemahan: “Diharamkan kepada kamu (memakan) bangkai (binatang yang tidak disembelih), dan darah (yang keluar mengalir), dan daging babi (termasuk semuanya), dan binatang-binatang yang disembelih kerana yang lain dari Allah, dan yang mati tercekik, dan yang mati dipukul, dan yang mati jatuh dari tempat yang tinggi, dan yang mati ditanduk, dan yang mati dimakan binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih (sebelum habis nyawanya), dan yang disembelih atas nama berhala; dan (diharamkan juga) kamu merenung nasib dengan undi batang-batang anak panah. Yang demikian itu adalah perbuatan fasik. Pada hari ini, orang-orang kafir telah putus asa (daripada memesongkan kamu) dari agama kamu (setelah mereka melihat perkembangan Islam dan umatnya). Sebab itu janganlah kamu takut dan gentar kepada mereka, sebaliknya hendaklah kamu takut dan gentar kepadaKu. Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu, dan Aku telah cukupkan nikmatKu kepada kamu, dan Aku telah redhakan Islam itu menjadi agama untuk kamu. Maka sesiapa-apa terpaksa kerana kelaparan (memakan benda-benda yang diharamkan) sedang ia tidak cenderung hendak melakukan dosa (maka bolehlah ia memakannya), kerana sesungguhnya Allah maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.”

Al-Mā'idah. 5:3

Maksud *darūrah* juga difahami di dalam ayat dari surah an-Nahl walaupun istilah ini tidak dinyatakan secara jelas.

iii- Ketiga

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا  
فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾

Al-Nahl. 16:106.

Terjemahan: “Sesiapa-apa kufur kepada Allah sesudah ia beriman (maka baginya kemurkaan dan azab dari Allah), kecuali orang yang dipaksa (melakukan kufur) sedang hatinya tenang tenteram dengan iman akan tetapi sesiapa-apa terbuka hatinya menerima kufur, maka atas mereka tertimpa kemurkaan dari Allah, dan mereka pula beroleh azab yang besar.”

Mereka yang terdesak atau berada dalam *ḍarūrah* termasuk dalam dua kategori iaitu mereka yang menghadapi *ḍarār* dan mereka yang wajib mempertahankan diri daripada kemudaratan. Justeru dalam situasi ini, hukum haram diangkat sebagai kaedah pengecualian dan bertukar menjadi harus<sup>49</sup> seperti firman Allah di bawah.

iv:- Keempat

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنْ  
كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ  
al-An'am:119

Terjemahan: “Dan tidak ada sebab bagi kamu, (yang menjadikan) kamu tidak mahu makan dari (sembelihan binatang-binatang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelihnya, padahal Allah telah menerangkan satu persatu kepada kamu apa-apa diharamkanNya atas kamu, kecuali apa-apa kamu terpaksa memakannya? Dan sesungguhnya kebanyakan manusia hendak menyesatkan dengan hawa nafsu mereka dengan tidak berdasarkan pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu, Dia lah yang lebih mengetahui akan orang-orang yang melampaui batas.”

Ayat ini memberi maksud, ketika mana wujudnya *ḍarūrah* maka hukum haram bertukar harus ketika situasi tersebut. Imam al-Rāzī bagaimanapun masih memahami naş ini dalam konteksnya yang terhad kepada *ḍarūrah* melibatkan pemakanan. Beliau hanya menambah pengertian *ḍarūrah* dengan maknanya yang luas menjangkau makna *ḍarūrah* pemakanan dengan berkata: “Hukum harus terdapat dalam semua situasi yang terdapatnya *ḍarūrah*”<sup>50</sup>. Ini kerana *ḍarūrah* dalam hal ini menjadi kaedah yang membina hukum harus ketika keadaan terdesak. Imam Al-Jaṣṣaṣ menambah jika

<sup>49</sup> Al-Jaṣṣaṣ, Aḥmad Ibn ‘Alī, *Aḥkām al-Qurān*, (Beirut Lubnan: 1992), 1:56.

<sup>50</sup> Al-Rāzī, Fakhrudin, *Tafsir al-Kabīr*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 13:175.



keharusan memakan mayat dengan tujuan memelihara nyawa dan dikhuatiri memberi kerusakan pada tubuh badan jika tidak dilakukannya maka hukum *ḍarūrah* ini terpakai dalam mana-mana kondisi dalam perkara yang haram selagi mana terdapatnya *ḍarūrah*<sup>51</sup>.

Selain dari itu *ḍarūrah* juga disebut dalam konteks yang berbeza selain daripada perkara al-*muharramāt* menerusi ayat seterusnya:-

vi: Kelima:

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾

Terjemahan: “Tidaklah sama keadaan orang-orang yang duduk (tidak turut berperang) dari kalangan orang-orang yang beriman - selain daripada orang-orang yang ada keuzuran - dengan orang-orang yang berjihad (berjuang) pada jalan Allah (untuk membela Islam) dengan harta dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjuang dengan harta benda dan jiwa mereka atas orang-orang yang tinggal duduk (tidak turut berperang kerana uzur) dengan kelebihan satu darjat. Dan tiap-tiap satu (dari dua golongan itu) Allah menjanjikan dengan balasan yang baik (Syurga), dan Allah melebihkan orang-orang yang berjuang atas orang-orang yang tinggal duduk (tidak turut berperang dan tidak ada sesuatu uzur) dengan pahala yang amat besar.”

al-Nisa. 4:95.

Majoriti ayat-ayat berkaitan *ḍarūrah* dalam Al-Quran selain daripada surah al-Nisa dan al-Nahl kebanyakannya menceritakan *ḍarūrah* dalam konteks pengharaman memakan bangkai, mayat, darah dan sembelihan yang haram. Majoriti daripada naṣ-naṣ teresebut menfokuskan kepada keharusan memakan makanan yang haram ketika *ḍarūrah*. Persoalan yang timbul, adakah konsep *ḍarūrah* dengan mengkhususkan kepada memakan atau melakukan perbuatan yang haram dalam konteks *ḍarūrah* yang dibawa

<sup>51</sup> Al-Jassas, *Aḥkām al-Qurān*, 160.

menerusi ayat al-Quran ini memberi limitasi daripada dikembangkan kepada situasi *darūrah* yang lain.<sup>52</sup>

Berdasarkan ayat-ayat berkaitan *darūrah*, Imam al-Rāzī menghuraikan makna *darūrah* dan terdesak kepada dua pembahagian iaitu kelaparan yang melampau dan wujudnya ancaman nyawa jika tidak memakan makanan yang haram sama ada berbentuk ancaman tersebut berbentuk kritikal atau hampir kepada kritikal (nazak)<sup>53</sup>.

2.3.1 (b) Selain daripada itu, *muḍtarrun* juga terdapat dalam naṣ Al-Quran yang membawa maksud kemudharatan. Premis ini lebih melihat skop umum yang dilihat daripada pendalilan dari sudut erti *darūrah* dengan makna kemudharatan yang menyebabkan ketidakseimbangan dalam lima objektif syarak yang menjadi tujuan kepada pemeliharaan kehidupan manusia. Elemen yang menjadi unsur *darūrah* iaitu menjauhi kemudharatan, meraih kemaslahatan, pemeliharaan *darūriyyāt al-khams* juga disebut dalam surah al-Baqarah ayat 231 dan ayat 228.

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا عَآئِلَتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Al-Baqarah: 231

Terjemahan: Dan apabila kamu menceraikan isteri-isteri (kamu) kemudian mereka (hampir) habis tempoh iddahnya maka bolehlah kamu pegang mereka (ujuk) dengan cara yang baik atau lepaskan mereka dengan cara yang baik. Dan janganlah kamu pegang mereka (ujuk semula dengan maksud memberi mudarat, kerana kamu hendak melakukan kezaliman (terhadap mereka); dan sesiapa-apa melakukan demikian maka sesungguhnya dia menganiaya dirinya sendiri.

Dalil kedua pula daripada surah Al-Baqarah ayat ke 228:

وَالْمُطَلَّاتُ بِتَرَبُّصٍ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكُنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Al-Baqarah 2:228

<sup>52</sup> Abū Sulaymān, ‘Abd al- Wahab Ibrahim. *Fiqh al-Ḍarūrah wa Tatbiqātuha al-Muafāq wa Ab‘ad*, (Jeddah: Bank Islami Li Tanmih: Silsilah Muḥadarat Ulama Berzain, 1423) 32.

<sup>53</sup> Al-Qurṭubī, Muḥammad Ibn Aḥmad, *Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qurān*, (Beirut: Lubnan, 1993), 151.

Terjemahan: Dan suami-suami mereka berhak mengambil kembali (ujuk akan) isteri-isteri itu dalam masa idah mereka jika suami-suami bertujuan hendak berdamai. Dan isteri-isteri itu mempunyai hak yang sama seperti kewajiban yang ditanggung oleh mereka (terhadap suami) dengan cara yang sepatutnya (dan tidak dilarang oleh syarak); dalam pada itu orang-orang lelaki (suami-suami itu) mempunyai satu darjat kelebihan atas orang-orang perempuan (isterinya). Dan (ingatlah), Allah Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana.”

Ayat-ayat di atas menunjukkan hukum pengharaman terhadap mereka yang ingin merujuk daripada perceraian bertujuan untuk mendatangkan mudarat kepada pasangannya. Hal demikian berlaku sebelum kedatangan Islam. Kaum jahiliyyah menggunakan talak dan prosesujuk dengan sewenangnyanya. Mereka mentalakkan isteri mereka dan menunggu habis iddah mereka merujuk kembali kemudian mentalak isteri mereka kembali dan meninggalkan isteri mereka kembali sehingga hampir tamat tempoh *iddah* kemudian merujuk mereka kembali. Mereka melakukan hal seperti itu tanpa henti dan mengulangnya.

### 2.3.2 Dalil dari Sunnah

Sebagaimana datangnya tegahan kemudaratannya daripada Al-Quran begitu juga datangnya tegahan dalam hadis yang mulia. Di antaranya di dalam hadis berikut:-

Hadis Pertama:-

عَنْ عُبادَةَ بْنِ الصَّامِتِ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى أَنْ : " لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ "

Diriwayatkan dari ‘Ubadah Ibn Samit Rasulullah SAW bersabda, “Tidak boleh membawa kemudaratannya dan memudaratkan orang lain.”<sup>54</sup>

Hadis Kedua:-

عَنْ أَبِي صِرْمَةَ صَاحِبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، أَنَّهُ قَالَ : " مَنْ ضَارَّ أَضَرَ اللَّهُ بِهِ ، وَمَنْ شَاقَّ شَاقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ "

<sup>54</sup> Ibn Majah, Muḥammad Ibn Yazid,. Kitab: Ahkām, Bab: Siapa Yang Membina Sesuatu Yang Memudaratkan Jirannya, No Hadis: 2333 Sunah Ibn Majah; Ibn Majah, Muḥammad ibn Yazid, Sunan Ibn Majah. Kitab: Ahkām: Bab: Siapa yang membina sesuatu yang memudaratkan jirannya. No Hadis: 2340, (Riyāḍ: Maktabah Dar al-Salam, 2008) ,2617..

Daripada Abū Surmah daripada Nabi sollahu'alaihiwassalam, “Sesiapa memberi kemudaratn maka Allah akan memberi mudarat kembali kepada dia, siapa memberi kesusahan kepada orang lain, Allah akan menyusahkan dia.”<sup>55</sup>

Hadis ini memberikan petunjuk jelas akan larangan menimpakan kemudaratn kepada diri sendiri atau manusia lain. Jika berbuat demikian Allah akan menimpakan kepadanya dengan kemudaratn yang lebih dan memberi balasan yang lebih buruk.

Hadis Ketiga:-

عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " مَلْعُونٌ مَنْ ضَارَّ مُؤْمِنًا أَوْ مَكَرَ بِهِ "

Abū Bakar Al-Siddiq telah berkata beliau mendengar Rasulullah SAW bersabda:

“Mereka yang dilaknat ialah mereka yang memberi mudarat kepada mukmin yang lain atau memperdayakan mereka.”<sup>56</sup>

Hadis ini menunjukkan pengharaman memberi kemudaratn sesama mukmin sama ada *darūrah* itu zahir atau tidak berbentuk zahir.

#### **2.4: SYARAT BERAMAL DENGAN AL-DARŪRAH**

*Darūrah* merupakan situasi terdesak yang menyebabkan hukum berubah kepada hukum pengecualian bagi pemeliharaan kesinambungan kehidupan manusia. Syarat bagi *darūrah* adalah amat penting untuk dipenuhi bagi mengiktiraf sesuatu kes, isu atau fenomena itu merupakan *darūrah* yang diterima pakai syarak atau tidak bagi memastikan agar *darūrah* yang diaplikasikan tidak melanggar prinsip-prinsip asal syarak dan *māqasid al-sharī‘ah*<sup>57</sup>. Walaupun dalam situasi *darūrah* yang tertentu, jika keadaan tersebut menyebabkan melanggar keadilan bagi pihak lain atau menyebabkan

<sup>55</sup> Ibn Majah, Muḥammad Ibn Yazid,. Hadis Riwayat Ibn Majah, Kitab: Ahkām, Bab: Sesiapa-apa Membina Bagi Pihaknya Sesuatu Yang Memberi Kemudratn Kepada Jirannya No hadis: 1859.; Ibn Majah, Muḥammad ibn Yazid. Sunan Ibn Majah. Kitab: Ahkām: Bab Sesiapa-apa membina bagi pihaknya sesuatu yang memberi kemudratn kepada jirannya No Hadith 2342. . (Riyād: Maktabah Dar al-Salam, 2008), 2617.

<sup>56</sup> Tirmidzhi, Muḥammad Ibn ‘Isa, Sunan At-Tirmidzhi, No Hadis:3553. Hadis Riwayat Tarmidzi: Kitab: al-Birru wa Al-Silah, Bab: Khianat Dan Penipuan. (Maktabah Al-Islāmīyyah, 1938). Sunan Sittah. Tirmidzhi, Muḥammad ibn ‘Isa, Jami’ At-Tirmidzi, Kitab: A-Birru Wa Al-Silah: Bab: Ma Ja Fil Khiyanah Wal Ghisy. #Hadis:1941. (Riyād: Maktabah Universiti Urdun, 2004), 101.

<sup>57</sup> Al-Jīzanī, Muḥammad, *Haqiqāt al-Darurāt al-Sharī‘yyah*, 11.

pengabaian terhadap usul-usul akidah dan mencemarkan pemeliharaan terhadap hak-hak asasi dalam beragama, kes *ḍarūrah* tersebut tidak akan diterima sebagai kes yang boleh diberi pengecualian hukum<sup>58</sup>.

#### **2.4.1. Syarat al-Ḍarūrah**

Kesahan *ḍarūrah* yang hendak disandarkan hukum kepadanya perlu memenuhi kriteria-kriteria tertentu bagi memastikan tercapainya *māqasid al-sharī'ah* yang merupakan kerangka kepada tujuan *ḍarūrah* itu diharuskan:<sup>59</sup>.

##### **2.4.1. (a) Ḍarūrah tersebut mestilah telah berlaku dan bukanlah suatu andaian.**

Situasi *ḍarūrah* yang layak diberi hukum pengecualian (*rukḥṣah*) adalah situasi *ḍarūrah* yang benar-benar berlaku atau telah berlaku dan bukannya suatu tanggapan akan berlaku sama ada secara pasti atau hampir kepada pasti<sup>60</sup>. Dalam hal ini, kemusnahan atau kerosakan kepada perkara yang dipelihara oleh syarak (*ḍarūriyyāt al-khams*) seperti nyawa dan harta telahpun terbukti dan keyakinan bahawa perkara yang sama akan berlaku jika terus berpegang kepada hukum asal. Oleh itu, apabila berlaku hal demikian dibenarkan berpindah kepada hukum pengecualian (*istisnā'iyah*) ini iaitu *ḍarūrah*<sup>61</sup>. *Ḍarūrah* itu pasti berlaku dan terhasil sama ada secara yakin atau kebiasaan.<sup>62</sup> Kebiasaan yang dimaksudkan ialah hampir kepada yakin (ظن) pasti akan berlaku berdasarkan fakta-fakta yang terbukti serta pendapat-pendapat pakar yang telah disahkan.

---

<sup>58</sup> Zarkashy, *Qawāi'd al-Zarkashy fī Tartīb al-Qawāi'd al-Fiqhiyyah*, (Damshiq: Makhtut Maktabah Zahiriyyah, t.t), 59.

<sup>59</sup> Al-Zuhaylī, Wahbah, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Sharī'yyah*, 66-72.

<sup>60</sup> Al-Jīzanī, Muḥammad Ibn Husayn, *Ḥaqīqah al-Ḍarūrah al-Sharī'yyah wa Tatbiqātuhā Al-Mu'aṣirah*, 76; Ibn Mubārak, Jamīl Muḥammad, *Naẓariyyat al-Ḍarūrah al-Sharī'yyah: Hudūdihā wa Ḍawābiṭuhā*, 312.

<sup>61</sup> Al-Zuhaylī, Wahbah, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Sharī'yyah*, 66-72.

<sup>62</sup> Al-Jīzanī, Muḥammad Ibn Husayn, *Ḥaqīqah al-Ḍarūrah al-Sharī'yyah wa Tatbiqātuhā al-Mu'aṣirah*, 76; Ibn Mubārak, Jamīl Aḥmad, *Naẓariyyat al-Ḍarūrah Hudūdihā wa Ḍawābiṭuhā*, 312.

Komponen utama dalam parameter *ḍarūrah* ialah hendaklah *ḍarūrah* itu bersifat *ḥaqīqah* atau *ḍarūrah* yang tulen dan bukan *mutawawhimah* iaitu *ḍarūrah* berbentuk agakan atau sangkaan (*assumption*).<sup>63</sup> Dalam erti kata lain *ḍarūrah* mestilah dengan pasti boleh berlaku kerana hukum syarak tidak dibina berlandaskan kemudharatan secara sangkaan atau jarang-jarang terhasil.<sup>64</sup> Ini bersesuaian dengan kaedah yang berbunyi:-

” لا عبرة للتوهم ”<sup>65</sup>

“ Tidak diambil kira agakan (*waham*) dalam penentuan sesuatu hukum ”

Kaedah ini bermaksud suatu sangkaan itu tidak menyebabkan sesuatu hukum dihasilkan sebaliknya mestilah diyakini banyak terhasil, iaitu apa-apa termasuk dalam bab *sadd al-dzarai* (menutup pintu-pintu yang membawa kerosakan). Sebagai contoh menjual anggur kepada mereka yang membuat arak.”<sup>66</sup>

Di dalam Al-Quran disebut *ḍarūrah* yang berbentuk sangkaan digambarkan menerusi ayat 97 di dalam Surah al-Nisa’, Surah al-A’raf dan al-Taubah:-

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

An-Nisa 4:97

Terjemahan: Sesungguhnya orang-orang yang diwafatkan malaikat dalam keadaan menganiaya diri sendiri, (kepada mereka) malaikat bertanya: "Dalam keadaan bagaimana kamu ini?". Mereka menjawab: "Adalah kami orang-orang yang tertindas di negeri (Mekah)". Para malaikat berkata: "Bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah di bumi itu?". Orang-orang itu tempatnya neraka Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali.

قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعْنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرِلْتُمْ لَأُولَئِهِمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ ٣٨

<sup>63</sup> I’som Abū Naṣr, *al-Mu’āmalāt al-Māliyah al-Muāṣirah fil Mizan al-Fiqhi*, (Al-Qāhirah: Dar al-Naṣr Jamaat, 2006), 27-28.

<sup>64</sup> Ibn Mubārak, *Naẓariyyāt al-Ḍarūrah al-Shar’iyyah: Hudūduhā wa Dawābiḥuhā*, 12.

<sup>65</sup> Al-Nadawi, al-Nadawi, Ali Ahmad, *al-Qawā’id al-Fiqhiyyah*, (Damsyiq: Dar al-Qalam, 1994), 416.

<sup>66</sup> Shibīr, Muḥammad Uthman, *Qawā’id al-Kulliyah wa al-Dawābiḥ al-Fiqhiyyah fi al-Syariah Islamiyah*, (Dar al-Nafa’is, 2007), 171.

Terjemahan: Masuklah kamu ke dalam neraka bersama-sama umat-umat yang terdahulu daripada kamu, dari jin dan manusia. Tiap-tiap satu umat yang masuk, mengutuk akan saudaranya (golongannya sendiri); hingga apabila mereka semua berhimpun di dalamnya, berkatalah golongan yang akhir mengenai golongan yang pertama di antara mereka: "Wahai Tuhan kami, mereka inilah yang telah menyesatkan kami; oleh itu berilah kepada mereka azab seksa yang berlipat ganda dari (azab) neraka". Allah berfirman: "Kamu masing-masing disediakan (azab seksa) yang berlipat ganda tetapi kamu tidak mengetahui."

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ أُنْذِنَ لِي وَلَا تَقْتُلْنِي ۖ أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا ۚ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ ٤٩

At-Taubah 9:49

Terjemahan: Dan di antara mereka (yang munafik itu) ada yang berkata: "Izinkanlah aku (supaya tidak pergi berperang) dan janganlah engkau menjadikan daku dipengaruhi oleh fitnah." Ketahuilah, mereka telah pun tercebur ke dalam fitnah (dengan dalihan yang dusta itu). Dan sesungguhnya azab Jahanam meliputi orang-orang yang kafir.

*Darūrah* ini semua hanyalah berbentuk waham semata-mata, ia tidak benar-benar berlaku dan hanya jangkaan sahaja. Kesimpulannya, *darūrah* itu merupakan suatu perkara yang akan berlaku bukannya yang ditunggu-tunggu akan terjadi. Secara ibaratnya, ketakutan secara realiti akan berlaku kerosakan dan kehancuran umpamanya ke atas nyawa, harta berdasarkan pengalaman yang diyakini atau berlandaskan kajian-kajian pakar akan berlaku bahaya yang mengancam salah satu unsur pemeliharaan 5 elemen utama syariat Islam (*darūriyyāt al-khams*).<sup>67</sup>

Namun perbezaan antara sangkaan (وهم) dan jangkaan secara (ظن) perlu diserlahkan memandangkan keduanya mempunyai perbezaan besar dalam kaedah hukum Islam. Ia dapat dilihat menerusi waham bermaksud sangkaan yang kabur manakala *zon* ialah sangkaan yang lebih hampir kepada yakin. Maka disebabkan perbezaan ini sangkaan berbentuk *zon* masih diterima kerana ia mempunyai kedudukan yang hampir sama kepada yakin iaitu :-

<sup>67</sup> Wahbah Zuhaylī, *Nazāriyyah al-Darūrah al-Shar'īyyah*, 69.

Ringkasnya apa-apa dimaksudkan daripada parameter ini ialah akan berlaku kemudaran yang lebih dahsyat dan berat apabila meneruskan perbuatan tersebut melainkan dengan cara menggunakan *al-darūrah*.<sup>69</sup>

2.4.1.(b) *Darūrah* perlu ditetapkan di dalam sesuatu masalah tertentu yang ketiadaan cara atau wasilah yang lain bagi mendapatkannya.<sup>70</sup>

Sebagai contoh, di dalam keharusan memakan benda haram ketika ketiadaan makanan, ianya termasuklah ketiadaan makanan milik orang lain yang boleh diminta atau dipinjam pada ketika tersebut. Sekiranya wujud perkara tersebut, maka keadaan tersebut masih tidak dianggap *darūrah*.<sup>71</sup>

2.4.1. (c) *Darūrah* dikira apabila tiada pilihan yang dibenarkan oleh syarak walaupun terpaksa mengeluarkan tenaga yang lebih bagi mendapatkannya.

Dalam hal ini, kewujudan perkara berhampiran yang haram dengan wujudnya perkara berjauhan yang halal serta masih mampu diusahakan untuk mendapatkannya, maka kaedah *darūrah* tidak boleh diaplikasikan.<sup>72</sup> Perkara ini wajib dipastikan agar tiada jalan keluar yang bersifat harus ditemui untuk menghilangkan perkara *darūrah* tersebut. Maka dengan hanya memilih dan menentukan melakukan perkara yang ditegah sahaja dapat menghilangkan kemudaran tersebut.<sup>73</sup>

2.4.1. (d) Hendaklah perkara *darūrah* itu tidak bertembung dengan prinsip asal agama seperti akidah, ibadah yang khusus serta prinsip beragama yang lain. Sebagai contoh,

<sup>68</sup> Abū ‘Iydh, “al-Ḥājah ‘Inda Uṣūliyyun wa Atharuhā fi al-Tashrī’”, (tesis kedoktoran: Universiti Urdun, 2004), 100.

<sup>69</sup> Al-Jīzanī, *Ḥaqīqah al- Darūrah al-Shari‘yyah*, 12.

<sup>70</sup> Al-Zuhaylī, Wahbah, *Naẓariyyah al-Darūrah al-Shari‘yyah*, 66-72.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>73</sup> al-Lub, Shat Jalil, al-Furu’ al-Fiqhiyyah al-Mundarijah Tahta Qaidah “ Ma Ubiha li al-Darūrah Tuqaddar bi Qadariha Jam’an Wa Dirasatan”, (tesis kedoktoran, Universiti Madīnah Munawwarah, 1428); Al-Jīzanī, *Ḥaqīqah al-Darūrah al-Shari‘yyah*, 76-78.



keluar dari agama Islam, penzinaan, pembunuhan tidak dianggap *ḍarūrah* kerana ianya sendiri merupakan kerosakan pada zatnya.<sup>74</sup>

2.4.1.(e) *Ḍarūrah* tersebut hendaklah tidak melepasi kadar keperluan asalnya.

Dalam situasi terdesak *ḍarūrah* yang diharuskan boleh dilakukan hanya dengan sekadar keperluan asalnya sahaja. Kadar tersebut dilihat dari sudut masa dan waktu. Kadar masa dan pelakuan tersebut hendaklah dihadkan seminumum mungkin dan hanya boleh dilakukan pada keadaan dan masa keuzuran itu sahaja.<sup>75</sup> *Ḍarūrah* hanya dibenarkan pada kadar seminumum yang mungkin berdasarkan (*Ḍarūrah tuqoddar bi qadariha*).<sup>76</sup> Iaitu (*“ma ubiḥā li al-Ḍarūrah tuqaddar bi Qadarihā”*) iaitu perkara yang diharuskan kerana *ḍarūrah* hendaklah diaplikasikan mengikut keperluan sahaja dan tidak boleh diperluaskan melebihi keperluan *ḍarūrah* ketika itu.<sup>77</sup>

Perkara yang haram sebagai contoh, di dalam isu *ḍarūrah* terhadap ubat-ubatan yang mengandungi elemen *muḥarramat* maka dalam kes ini, hendaklah ditetapkan oleh pakar perubatan dan agamawan yang mempunyai pengetahuan tentang hukum *muḥarramat* dalam ubat-ubatan iaitu doktor yang beragama Islam yang pakar dan dipercayai pegangan agamanya.<sup>78</sup>

2.4.1.(g) Hendaklah berlalu satu tempoh sebelum dianggap sesuatu perkara itu sebagai *ḍarūrah*.

Sebagai contoh, di dalam masalah ketiadaan makanan kecuali yang haram, hendaklah berlalu 1 hari 1 malam, mengikut pandangan al-Zahiriyyah yang berbeza dengan pendapat Imam Aḥmad yang tidak menetapkan tempoh menunggu sebelum sesuatu perkara itu dikira sebagai *ḍarūrah*.

<sup>74</sup> Al-Zuhaylī, Wahbah, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shari‘yyah*, 66-72.

<sup>75</sup> Ibn Mubārak, Jamil Muḥammad, *Naẓariyyāt al-Ḍarūrah al-Shar‘iyyah: Hudūduhā wa Ḍawābiḥuhā*, 336; al-Jizānī, Muḥammad Ibn Husayn, *Haqīqat al-Ḍarūrah al-Shari‘yyah wa Taṭbīqātihā al-Mu‘aṣirah*, 77.

<sup>76</sup> Al-Zuhaylī, Wahbah, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar‘iyyah*, 66-72.

<sup>77</sup> Al-Jazairī, Abi ‘Abd al- Rahman ‘Abd al- Majid Jum’ah, *al-Qawāi‘d al-Fiqhiyyah al-Mustakhrajah min Kitāb ‘Ilām al-Muwaq‘in*, 315.

<sup>78</sup> Al-Zuhaylī, Wahbah, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar‘iyyah*, 72.

2.4.1.(h)Melihat dari perspektif risiko akhir iaitu tidak boleh dengan beramal dengan perkara *ḍarūrah* menyebabkan terjadinya kemudaratan yang sama tahap atau kemudaratan yang lebih besar.<sup>79</sup>

Parameter ini boleh dilihat berdasarkan contoh dalam masalah kenegaraan iaitu Uliil Amri yang akan menetapkan sesuatu perkara itu dikira *ḍarūrah* atau tidak. Contohnya isu bermuamalah ribawi yang tiada pilihan dengan negara yang bukan Islam, berdasarkan keadaan politik dalaman sesuatu negara.<sup>80</sup> Tujuan bagi meletakkan hukum *ḍarūrah* itu ialah untuk merealisasikan kebaikan dan keadilan yang diyakini, dan bukan meneruskan kezaliman dan kerosakan.

## **2.5 HUBUNGAN AL-ḌARŪRAH DENGAN UṢŪL SHARĪ‘AH**

Pembentukan konsep *ḍarūrah* yang sebenar akan dapat dicapai apabila perbezaan dan persamaan dapat dianalisis seterusnya menghasilkan interaksi yang harmoni dalam masa yang sama akan melahirkan sintesis konsep *ḍarūrah* yang bertepatan dengan maksud syarak iaitu memenuhi rangka (*form*) dan juga substansi (*substance*) hukum Islam.<sup>81</sup>

### **2.5.1 Ḍarūrah dan Kaedah Fiqh**

Hukum syari ketika diistinbāt kan oleh ahli fiqh tidak dapat dibezakan antara unsur *kulliyat* dan *juziyyat* kecuali melalui kaedah *istiqrā’*. Kaedah *fiqh* merupakan hukum syarak yang diistinbāt kan ahli *fiqh* daripada dalil-dalil syarak yang dimaklumi. Menjadi satu keperluan untuk menyorot perkembangan sejarah pembentukan kaedah-kaedah *fiqhiyyah*. Ini bagi memastikan elemen-elemen daripada kaedah fiqh dapat diinterpretasi melalui disiplin ilmu istinbāt hukum yang sebenar.

---

<sup>79</sup> al-Jīzanī, Muḥammad Ibn Husayn, *Haqīqāt al-Ḍarūrat al-Sharī‘yyah wa Taṭbīqātuhā al-Mu‘aṣirah*, 136.

<sup>80</sup> Al-Zuhaylī, Wahbah, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Sharī‘yyah*, 66-72.

<sup>81</sup> ‘Izzuddin, Abd ‘Aziz Ibn ‘Abd al- Salam, *Qawā‘id al-Ahkām fī Iṣlāḥil al-Anām*, 14.

Dengan ungkapan yang lebih ringkas, kaedah *uṣūl* mengatur interpretasi sedangkan kaedah *fiqh* mengatur hukum yang dapat dikeluarkan daripada dalil-dalil sehingga inilah menyebabkan persepsi kaedah *fiqh* termasuk dalam sebahagian *Uṣūl al-fiqh*. Barangkali kerana kitab-kitab mutakhir yang ditulis dalam ilmu ini memasukkan kaedah *fiqh* dalam perbahasannya. Tanggapan ini muncul kerana para ahli cenderung untuk membuat judul bab baru dalam kitab *Uṣūl al-fiqh* tentang *māqāṣid al-sharī'ah* sedangkan kaedah *fiqh* sangat kuat menekankan pentingnya menegakkan *maṣlahah* itu. Perkara inilah yang menyebabkan kaedah *fiqh* tercantum dalam kitab-kitab *Uṣūl fiqh* di saat ilmu itu telah menikmati perkembangan terakhir dan semakin matang dan semakin sistematis konsep tentang *maṣlahah* itu sendiri.

#### 2.5.1.(a) Kaedah-kaedah Fiqh Yang Bersumberkan Konsep *Ḍarūrah*.<sup>82</sup>

Agama dan shariah Islam bertujuan memudahkan urusan manusia dalam ertikata dalam pengadaptasian kehidupan harian. Oleh sebab itu, Allah melapangkan bagi hambanya ketika kita berada di dalam kesempitan beberapa hukum yang meringankan dan meluaskan pemakaian hukum itu sendiri. Elemen-elemen menolak kepayahan, meluaskan apa-apa sempit merupakan inti kepada shariah dan disabitkan daripada Al-Quran dan Sunnah serta terbina daripada teras tersebut beberapa kaedah-kaedah penting dalam hukum *fiqh*.<sup>83</sup>

Kaedah-kaedah penting yang berasal daripada kaedah *لا ضرر ولا ضرار* "*La Ḍarar wa Lā Ḍirār*" dapat dirumuskan seperti berikut.

- i. Kaedah pertama *الضرر يزال*
- ii. Kaedah kedua *الضرورات تبيح المحظورات*
- iii. Kaedah ketiga *"الضرر لا يزال بالضرر"*

<sup>82</sup> Abd al-'Alim, Usama, *Qā'idah La Ḍarār wa la Ḍirār*, 168.

<sup>83</sup> Bakr Ismā'il, Muḥammad Bakar, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah Baynal al-Aṣalah wa al-Taujih*, (Qaherah: Dar al-Manar, 1999), 71.

i. Kaedah Pertama:- Kaedah "الضرر يزال" atau "Kemudaratan itu wajib dihilangkan" merupakan kaedah yang paling penting dan fiqh Islami kerana kaedah ini telah membentuk aplikasi hukum yang pelbagai dalam hukum fiqh.<sup>84</sup> Maksud daripada kaedah *al-Darar Yuzāl* ialah apabila kemudaratan berlaku ia wajib dihilangkan kerana kemudaratan merupakan satu kezaliman, kesusahan dan asalnya tidak boleh berlaku. Maka kaedah ini dianggap sebagai satu kaedah utama yang amat penting dalam kaedah-kaedah Islam. Ini kerana objektif syariah menjaga dan memelihara *ḍarūriyyāt* yang lima; agama, nyawa, akal, keturunan dan harta dan menolak sebarang kemudaratan dalam lima unsur tersebut yang merupakan tunggak asas syariah dalam memberi manfaat dan kebaikan serta menjauhkan juga menegah apa-apa membawa kemudaratan dan kerosakan. Para fuqaha berdalilkan kaedah *al-ḍarar yuzal* (الضرر يزال) berdasarkan hadis Nabawi yang merupakan asas kepada semua kaedah yang berasaskan *Ḍarar* iaitu hadis "*la ḍarar wa la ḍirar*".<sup>85</sup> Hadis ini merupakan jawami' kalam Nabi SAW<sup>86</sup>. Lafaz daripada hadis ini juga telah menjadi salah satu inti penting dan menjadi salah satu kaedah daripada kaedah kulliyah. Dan lafaz nafi pada hadis tersebut bermaksud tegahan<sup>87</sup>.

ii. Kaedah Kedua: *الضرورات تبيح المحظورات al-Ḍarūrurāt Tubihul Mahẓurāt*<sup>88</sup> atau "perkara *ḍarūrah* mengharuskan melakukan perkara yang dilarang". Syariah Islamiah mementingkan dengan realiti kehidupan manusia dalam aspek yang pelbagai. Oleh sebab ini Islam datang sebagai *maṣlaḥah* kepada manusia dari aspek lain serta tidak

<sup>84</sup> al-Zainī, Mahmud Muḥammad 'Abd al- Aziz, *al-Ḍarūrah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyyah wa al-Qānūn al-Wadh'ī Taṭbiqātuhā, Ahkāmuhā Atharuhā Dirāsah Muqāranah*, (Iskandariah, Muassasah al-Thaqafah al-Jami'yyah, 1993), 34.

<sup>85</sup> al-Lahjī, Abd Allah Ibn Sa'id, *Idhoh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Kuwait: Dar al-Di'ya', 2006), 68; Al-Jazairi, Abi Abd al-Rahman 'Abd al- Majid Jum'ah, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Mustakhrajah min Kitāb 'Ilām al-Muwaqqi'n*, (Riyād: Dar Ibn al-Qayyim lil Nashr wa at-Tauzi', 2006), 323.

<sup>86</sup> al-Nadawi, 'Ali Aḥmad, *Mausū'ah al-Qawā'id wa al-Ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah al-Hakīmah lil al-Mu'āmalāt al-Māliyah fī al-fiqh Islāmī*, 1:49. al-'Alim, Usama, *Qā'idah la Ḍarār wa la Ḍirar*, 169.

<sup>88</sup> Zaidan, 'Abd al- Karim, *al-Madkhal li al-Dirāsah al-Sharī'ah al-Islāmīyyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah Nāshirūn, 2011), 95.

mengabaikan kondisi *ḍarūrah* dalam meraikan realiti kehidupan manusia.<sup>89</sup> Aspek ini dipelihara agar manusia sentiasa berada dalam lingkungan syariat dalam setiap amalannya walaupun ketika berada dalam keadaan *ḍarūrah* atau terdesak. Maka di situ terdapat kewajiban syariah yang digugurkan secara syari' kewajibannya ketika manusia berhadapan dalam keadaan *ḍarūrah* sama ada kewajiban itu diringankan untuk ditunaikan daripada waktunya yang asal atau memadai dengan hanya menunaikan sebahagiannya sahaja. Di sana terdapat tegahan-tegahan atas perkara yang dilarang syarak tetapi diharuskan melakukannya bagi sesiapa-apa berdepan dalam keadaan *ḍarūrah* yang diiktiraf syarak.<sup>90</sup>

Kaedah ini datang dengan sighah mutlak dengan makna jika berlakunya situasi *ḍarūrah* yang memaksa dan mengangkat hukum asal dan umum maka diharuskan selagi mana keadaan *ḍarūrah* itu kekal tetapi ia tertakluk kepada *ḍawābiṭ* dan syarat-syaratnya mengharuskan melakukan perkara terlarang atau meninggalkan perkara yang wajib. Walaupun sighah ini umum tetapi ia bermaksud ada syarat-syaratnya dan datangnya sighah itu dengan lafaz mutlak untuk tujuan meringkaskan lafaz sahaja.<sup>91</sup> Kaedah ini difokuskan untuk menghasilkan *maqāṣid* dan menetapkan kedudukan *maqāṣid* yang bertujuan menolak mafsadah atau meringankan implikasi mafsadah.<sup>92</sup> Malah ia menjadi tunggak sebagai kaedah *kulliyah* yang penting dalam membina aplikasi yang luas dalam perlbagai bidang fiqh di dalam konteks pemeliharaan terhadap *ḍarūriyyāt* yang lima.<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> Ghazzī, Muḥammad Saddiqi Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Borneo, *al-Wajīz fi al-Īdāh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, (Beirut: al-Risalah Publisher, 1998), 223.

<sup>90</sup> Ibn Mubārak, Jamil Muḥammad, *Nazariyyāt al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah: Hudūduhā wa-Ḍawabituhā*, 77.

<sup>91</sup> Khattab, Hassan Said, *Qā'īdah al-Ḍarūrāt Tubḥul al-Mahzurāt wa Ṭatbīqātuhā al-Mua'ṣirah fi al-Fiqh al-Islāmī*, (Majalah Uṣūl al-Nawāzil), 166.

<sup>92</sup> Ibn Najjar, *Sharah Kawākib al-Munir*, 4:443.

<sup>93</sup> Al-Nadawī, 'Ali Aḥmad, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Dar al-Qalam: Damshiq, 2011), 287.

iv. Kaedah Ketiga: الضرر لا يزال بالضرر "

(Kemudaratan tidak boleh dihilangkan dengan kemudaratan yang lain)

Usaha menghapuskan suatu kemudaratan tidak boleh dihilangkan dengan hasil teretusnya kemudaratan yang lain. Jika dengan *ḍarar* dihapuskan menyebabkan timbulnya *ḍarar* yang lain yang sama atau lebih besar maka di situ tidak terjadi penafian terhadap maksud syariah untuk mengangkat kemudaratan dalam kehidupan<sup>94</sup>.

Bahkan usaha tersebut dikira sebagai sesuatu yang sia-sia dalam kaedah shar'iyah

v. Kaedah Keempat:

وَيُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامِ:

(Ditanggung mudarat yang khusus untuk menolak mudarat yang umum)<sup>95</sup>

Sekiranya terdapat dua kemudaratan yang berbeza tarafnya, kemudaratan yang lebih besar akan dihilangkan oleh mudarat yang lebih kecil. Ketidaksamaan taraf di antara dua mudarat sama ada disebabkan khususnya sesuatu mudarat itu dan umumnya mudarat yang lain, ataupun besarnya kesan sesuatu mudarat itu berbanding dengan mudarat yang lain, itu termasuk di dalam kaedah "Ditanggung mudarat yang ringan untuk menolak mudarat yang lebih berat"<sup>96</sup> Oleh itu, kaedah ini perlu digandingkan (*taqyid*) dengan kaedah (kemudaratan tidak boleh dihilangkan dengan kemudaratan)<sup>97</sup> untuk menentukan taraf kemudaratan yang perlu diambil kira sebelum kemudaratan itu dihilangkan dengan kemudaratan yang lain.<sup>98</sup>

<sup>94</sup> Al-Lahjī, 'Abd Allah Ibn Sa'id, *Idāh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, 71; Usamah, Abd al-'Alim, *Qā'idah la Ḍarar wa la Ḍirar*, 319; Al-Jazairi, Abi 'Abd al- Rahman 'Abd al- Majid Jum'ah, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Mustakhrajah min Kitāb 'T'lām al-Muwaqqi'n*, 327.

<sup>95</sup> Zaidan, 'Abd al- Karim, *al-Madkhal li Dirāsah al-Sharī'ah Islamiyyah*, 94.

<sup>96</sup> Abd al-'Alim, Usama, *Qā'idah la Ḍarar wa la Ḍirar*, 372.

<sup>97</sup> Zaidan, 'Abd al- Karim, *al-Madkhal li Dirāsah al-Shari'ah al-Islāmīyyah*, 94.

<sup>98</sup> Ghazzī, *Qawā'id al-Kullīyyah*, 263.

**Jadual 2.2** Konstruk Konsep *Ḍarūrah*

KONSTRUK	<i>ḌARŪRAH</i>	<i>ḌARAR</i>	<i>MUDARRAH</i>	<i>ḌARŪRIYYĀT</i>
1. Mengelakkan kesusahan	ADA	ADA	ADA	ADA
2. Menghilangkan masalah dunia dan akhirah	ADA	ADA	ADA	ADA
3. Menghapuskan survival manusia	ADA	ADA	TIADA	ADA
4. Keperluan mendesak	ADA	TIADA	TIADA	ADA
5. Terikat dengan waktu	ADA	TIADA	ADA	TIADA

Justeru kelima-lima elemen ini mempunyai unsur berbeza melainkan dua yang pertama. Ini membuktikan bahawa aspek mengelakkan kepayahan dan memelihara masalah dunia dan akhirah merupakan elemen terpenting dalam *ḍarūrah* menerusi konteksnya yang sejagat.

Kaedah-kaedah fiqh yang berasaskan *ḍarūrah* ini tidak dapat berperanan melainkan memerlukan kepada kaedah *uṣūliyah* dan kaedah *maqāṣidiyah* yang menyokong dan mengukuhkan aplikasi di dalam produk perbankan Islam. Sebagai contoh kaedah:-

كل دليل شرعي ظني راجع إلى أصل قطعي فهو معتبر

Setiap dalil syarak yang zhanni yang menyokong maksud dalil asal yang bersifat *qaṭʿī* maka ia boleh diambil kira.<sup>99</sup>

<sup>99</sup> Dalam contoh ini hadis “*La Ḍarār wa la Ḍīrār*” pendalilan atau dilalah ialah *ẓanni* tetapi ia termasuk dalam dalil *qaṭʿī* dari segi makna, maka *ḍarār* secara shariahnya ditegah secara total dalam situasi-situasi tertentu yang di sebut dalam ayat Al-Quran dalam Surah al-Baqarah 231, al-Talāq:6 dan surah baqarah

### 2.5.2 *Ḍarūrah* dan *Maṣlahah*

Hubungkait *maṣlahah* dan mafsadah dari perspektif *maqāṣid al-ḍarūriyyah* memberi sumbangan penting dalam kajian ini. Hubungkait antara *maṣlahah* dan mafsadah dengan *ḍarūrah* banyak bersangkutan dengan tujuan syarak. Penolakan mafsadah adalah sinonim *ḍarūrah* iaitu menghilangkan mafsadah dari manusia demi kemaslahatan manusia. Namun konsep *ḍarūrah* bersifat lebih umum kerana berlaku melalui beberapa faktor seperti *ḍarūrah* yang dinaskan secara qat'īy. Dalam konsep *ḍarūrah* yang disebabkan oleh nas qat'ī ia tidak berkaitan dengan konsep penolakan terhadap mafsadah yang terangkum dengan *maṣlahah mursalah* itu sendiri. Begitu juga *ḍarūrah* yang berlaku hasil dari faktor pertimbangan terhadap standad dua *maṣlahah* yang bertentangan. Melalui situasi ini, ianya melibatkan pertimbangan semua *maṣlahah* dan semua mafsadah dan berlaku sama ada melalui qiyas<sup>100</sup> atau melalui pengecualian umum. Melalui pengecualian umum, konsep *ḍarūrah* berperanan apabila berlaku pertembungan di antara dua *maṣlahah* atau dua mafsadah maka kelonggaran diberi berdasarkan pertimbangan *maṣlahah* dan mafsadah yang lebih utama. Konsep *ḍarūrah* yang beroperasi sebagaimana *'āmm* yang ditakhsiskan oleh *khāṣṣ* atau *mutlaq* yang ditaqyīdkan dengan *muqayyad*. Dalam hal ini ia mempunyai kaitan dengan konsep mafsadah yang terangkum dalam *maṣlahah mursalah*. Ini kerana dalam pertimbangan *maṣlahah mursalah perbahasan ḍarūriyyah, hajiyyah dan tahsiniyyah* berlaku. Dan *maṣlahah ḍarūriyyah* tentulah diutamakan apabila berlaku pertembungan. Dalam situasi

---

233. Maka ia membentuk kaedah kulliyat iaitu halangan dan tegahan daripada mencederakan nyawa dan diri manusia, harta, maruah secara zalim. Oleh demikian setiap yang mengandungi makna *ḍarār*, sekalipun daripada khabar ahād, dikira dan diiktiraf. Dalam hal *juziyyāt* yang bertujuan memelihara kulli maka perlu diraikan dan dikira sebagai *maṣlahah* yang diiktiraf syarak. Rujuk *al-Muwāfaqāt*, 2:61. Imam Shāṭibī telah mengukuhkan kaedah ini yang boleh dipelbagaikan maknanya kepada *al-juziyyat*, dan memelihara *juziyyat*. Ini kerana dengan memelihara kaedah *juziyyat* kita akan sekaligus memelihara kaedah kulliyat di mana ketiga-tiga kaedah kulliyah merupakan kaedah tunggal yang utama dan diiktiraf syarak. Sebagai contoh aplikasi yang termasuk dalam larangan atau suruhan sesuatu dalam kaedah kulliyat, pemeliharaan terhadap kaedah *juziyyat* juga termasuk di dalamnya. Al-Marini, Jilānīy, *al-Qawā'id al-Uṣūliyyah 'Inda al-Shāṭibī min Khilālī Kitābihi al-Muwāfaqāt*, (al-Qāhira: Dar Ibn Affan, 2004), 302.

<sup>100</sup> Ridzwan Ahmad, "Standard Dan Mafsadah Dalam Penentuan Hukum Islam Semasa Di Malaysia" (tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2004), 140.



ini *maṣlaḥah* mursalah lebih umum daripada *ḍarūrah*<sup>101</sup>. Hubungan mafsadah dan *ḍarūrah* berlaku melalui mekanisme *maṣlaḥah* mursalah yang meraikan penolakan mafsadah dalam menghasilkan *maṣlaḥah* yang hakiki. Walau bagaimanapun pertalian ini tidak menggambarkan setiap *ḍarūrah* itu *maṣlaḥah* mursalah begitu juga bukan semua *maṣlaḥah* mursalah itu berasaskan konsep *ḍarūrah* sehingga menafikan hajiyyat dan tahsiniyyat secara mutlak. Kesimpulannya ialah *maṣlaḥah* mursalah dan *ḍarūrah* keduanya merupakan sebahagian daripada *maṣlaḥah shar'iyah* secara umum. Ini kerana hakikatnya *māqasid al-sharī'ah* secara teorinya berlegar di antara pertimbangan *maṣlaḥah* dan mafsadah<sup>102</sup>.

### 2.5.2. (a) *al-Maṣlaḥah*: Takrif, Hujah-hujah dan Pembahagiannya

#### i. Definisi *al-Maṣlaḥah* dari segi etimologi

*Al-Maṣlaḥah* dari segi bahasa adalah kebaikan yang sebenar, dan ia juga boleh diertikan sebagai sesuatu yang menghasilkan kebaikan iaitu perbuatan yang dilakukan oleh manusia bagi menghasilkan kebaikan ataupun manfaat. Sebagai contoh dikatakan: Sesungguhnya perniagaan mempunyai kebaikan, menuntut ilmu mempunyai kebaikan, dan keduanya adalah sebab kepada kebaikan sama ada berbentuk zahir mahupun maknawi. *Al-maṣlaḥah* dengan makna tersebut adalah kata lawan bagi *al-Mafṣadah*. Sepertimana manfaat ataupun kebaikan yang menolak keburukan. Manfaat juga adalah kebaikan yang berterusan atau senantiasa dapat mengambil kebaikan daripadanya. Dengan makna yang lain, kesan kebaikan itu sentiasa dan akan kekal dengan penjagaan padanya.

*Maṣlaḥah* didefinisikan sebagai sesuatu yang baik atau sesuatu yang bermanfaat.

Secara etimologi menuntut ilmu itu mengandungi suatu kemaslahatan, maka hal ini bererti menuntut ilmu itu merupakan penyebab diperolehnya manfaat secara lahir dan

<sup>101</sup> Al-Zuhaylī, *Nazāriyyat al-Ḍarūrah al-Shar'iyah*, 56 & 7.

<sup>102</sup> 'Izzuddin Ibn Abd al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥil Anām*, 14; *Qā'idah Dar'ul al-Mafāsid*, 31.

batin. Al-Ghazzālī memformulasikan teori kemaslahatan dalam kerangka “Mengambil manfaat dan menolak kemudharatan untuk memelihara tujuan-tujuan syarak.”

ii. Definisi *al-Maṣlahah* menurut terminologi *Uṣūliyyun*

*Uṣūliyyun* memiliki beberapa ungkapan dalam mendefinisikan *al-maṣlahah*, sebahagian daripada mereka memberikan makna *al-maṣlahah* sebagai faktor yang menyampaikan kebaikan manakala sebahagian yang lain menjadikan punca *maṣlahah* itu sebagai definis *maṣlahah* <sup>103</sup>. Penjelasan pandangan-pandangan ulama tersebut adalah seperti berikut<sup>104</sup>:-

Pertama: Takrif *al-Maṣlahah* di sisi pandangan Fuqaha dan *Uṣūliyyūn*

*Al-maṣlahah* menurut pandangan Imam Al-Ghazzālī ialah suatu gambaran untuk mengambil manfaat dan menghindari kemudharatan. *Al-maṣlahah* juga bermaksud mengambil manfaat dan menolak kemudharatan untuk mencapai tujuan syarak itu sendiri. Tujuan syarak terbahagi kepada lima bahagian; untuk memelihara manusia berkenaan: agama mereka, diri mereka, akal mereka, keturunan mereka, dan harta mereka. Setiap perkara yang bermatlamatkan untuk memelihara kelima-lima perkara ini adalah *al-maṣlahah* dan kesemua yang bertentangan kelima-lima *uṣūl* ini adalah mafsadah, lawan kepada *al-maṣlahah* <sup>105</sup>.

Jika diteliti daripada takrif Imam al-Ghazzālī berkenaan *al-Maṣlahah* sebenarnya menepati yang diketahui ramai pada asalnya iaitu mengambil manfaat dan menolak mudarat. Beliau memberikan takrif bukan seperti yang difahami oleh masyarakat (*urf*) tetapi memberikan maksud mengambil manfaat atau menolak

<sup>103</sup> Sumayyah ‘Abd al- Aziz, disertasi sarjana fikh dan Uṣūl 2010, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 13.

<sup>104</sup> al-Nadawi, Muḥammad Al-Hasani, Adhwa’ ‘ala al-Fiqh Islamī wa Makanati al-Ijtihad Minhu (Damshiq: Dar al-Qalam, 2005), 1:79; ‘Abd al- Rahman, ‘Abd al- Khaliq, *al-Maqāṣid al-‘Ammah li al-Sharī‘ah Al-Islāmīyyah*, (Kuwait: Maktabah al-Sahwah Al-Islāmīyyah, 1985), 134.

<sup>105</sup> Al-Ghazzālī, *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dar al-K utub ‘Ilmiyah, 2008), 275.

kemudharatan di sisi syarak bermaksud walaupun manusia beranggapan sesuatu perkara itu merupakan manfaat tetapi jika syarak berpandangan perkara tersebut adalah mafsadah, maka ianya tetap mafsadah. Tidak terdapat di sana pertimbangan di antara *maṣlahah* dan mafsadah mengikut 'urf manusia jika *maṣlahah* tersebut bercanggah dengan *māqaṣid al-sharī'ah* kerana di sisi syarak, *al-maṣlahah* bertujuan memelihara ataupun menjaga *māqaṣid al-sharī'ah* walaupun bertentangan dengan kehendak manusia dan akal fikiran mereka. Apa sahaja yang dilihat bertentangan dengan *maṣlahah* di sisi syarak maka ia bukanlah *al-maṣlahah* walaupun manusia melihat ia adalah *al-maṣlahah*.

Imam al-Ghazzālī mengemukakan bahawa pada prinsipnya *maṣlahah* adalah “mengambil manfaat<sup>106</sup> dan menolak kemudharatan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syarak.”<sup>107</sup> Manakala Ulama *Uṣūl* seperti Imam Fakhruddin al-Rāzī memasukkan *maṣlahah* dalam perbincangan Munāsib. Al-Rāzī menyatakan *maṣlahah* sebagai manfaat atau perkara yang menyebabkan terhasil dan kekalnya suatu manfaat. Dalam erti kata lain apa-apa dimaksudkan oleh Al-Rāzī dengan ungkapan terhasilnya manfaat ialah meraih kemaslahatan dan ungkapan kekalnya manfaat tersebut menolak mudarat dan sebab yang membawa kepada mudarat<sup>108</sup>.

Al-Khawārizmi memberikan berpandangan senada dengan definisi al-Ghazzālī dengan memasukkan unsur mafsadah dalam pengambilkiraan *maṣlahah*. Menurut beliau, *maṣlahah* ialah pemeliharaan terhadap objektif syarak dengan kaedah menolak mafsadah-mafsadah daripada terjadi kepada manusia. Definisi al-Khawarizmi mempunyai persamaan dengan definisi al-Ghazzālī iaitu elemen pertentangan *maṣlahah* dan mafsadah menjadi faktor pengiktirafan *maṣlahah*. Hasil daripada kefahaman

---

<sup>106</sup> al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, 5:158.

<sup>107</sup> al-Ghazzālī, Abū Hamid Muḥammad Ibn Muḥammad, *Al-Mustaṣfa min 'ilm al-Uṣūl*, (Jeddah: Maktabah al-Jaddah), 251.

<sup>108</sup> Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, 5:157.

bahawa penyisihan terhadap mafsadah sebagai elemen penting yang akan menyebabkan suatu *maṣlahah* terhasil secara langsung. Contoh yang dikemukakan ialah penegahan terhadap zina, meminum arak dan membunuh manusia mengandungi *maṣlahah* untuk manusia walaupun *maṣlahah* tersebut terhasil dengan kaedah penolakan terhadap mafsadah. Justeru penghasilan *maṣlahah* melalui kaedah tersebut juga adalah diambil kira.<sup>109</sup> Said Ramāḍan Al-Būṭi kurang tepat walaupun ianya dekat dengan definisi *maṣlahah* yang dimaksudkan oleh Ibn ‘Āshur.<sup>110</sup> Di dalam al-Muwāfaqāt al-Shāṭibī telah melengkapkan definisi *maṣlahah* ialah apa-apa berkaitan untuk tujuan merealisasikan *māqāṣid al-sharī‘ah* yang lima, atau prinsip-prinsip asal dalam agama sama ada ia berkaitan dengan *maṣlahah hājiyyat*, *taḥsīniyyāt* atau mukammilat kepada *maqāṣid*<sup>111</sup>.

Adul al-Din al-Iji mendefinisikan *maṣlahah* sebagai “kesenangan dan tujuan kepada kesenangan tersebut” manakala di dalam *al-Mawāqif* pula dinyatakan *maṣlahah* sebagai sesuatu elemen yang selari, selaras dan diperakui dalam fitrah manusiawi.<sup>112</sup>

Oleh itu dapat disimpulkan menurut terminologi, terdapat beberapa definisi *maṣlahah* yang dikemukakan ulama *Uṣūl fiqh*, tetapi seluruh definisi tersebut mengandungi esensi yang sama.

Kedua: Takrif *al-Maṣlahah* pada pandangan ulama-ulama semasa seperti Dr. Abd Allah al-Turkī yang telah mentakrifkan *al-Maṣlahah* sebagai “Kriteria-kriteria yang menjadi penyusunan hukum dalam meraih *maṣlahah* dan menolak kemudaratan”<sup>113</sup>.

<sup>109</sup> Al-Ṭūfī, Sulayman Ibn ‘Abd al-Qawīy, *Risālah fī Ri‘āyah al-Maṣlahah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1990), 14.

<sup>110</sup> Ibn ‘Āshur, Muḥammad Tahir, *Maqāṣid shari‘ah Islamiyah*, Tahqiq: Al-Ṭahir al-Misāwī, (Oman, Dar al-Nafāis, 2011), 96-97.

<sup>111</sup> al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2:6.

<sup>112</sup> Lihat: Adud Al-Din, ‘Abd Al-Rahman Ibn Aḥmad Al-Iji, *Al-Mawāqif* (A Commentary On Al-Iji’s *Al-Mawaqif* By Al-Sharif ‘Ali Ibn Muḥammad Al-Jurjani), Ed. Mahmud Umar al-Dimyati (Beirut: Dar Al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419/1998), 4/8 203.

<sup>113</sup> ‘Abd Allah, *Uṣūl Mazhab Imam Aḥmad Dirāsah Uṣūliyyah Muqāranah*, 459.

Manakala *al-maṣlahah* juga dapat dikenalpasti sebagai sesuatu yang bermanfaat menurut syarak seperti apa-apa telah ditonjolkan oleh sarjana kontemporari seperti Dr Rabiah, Sheikh Ramaḍan al-Būṭī dan Jalāluddin Abd al-Rahmaan. Dr. Rabiah mentakrifkan *al-maṣlahah* menurut istilah sebagai “*al-Manfaah* yang dimaksudkan oleh pemegang syarak untuk hamba-hambaNya dalam menjaga agama mereka, diri mereka, akal, keturunan dan harta mereka, dan menolak apa sahaja yang menghalang daripada perkara ini<sup>114</sup>.”

Begitu juga Dr. Said Ramaḍan al-Būṭī mentakrifkan *al-maṣlahah* sebagai “*al-Manfaah* yang dimaksudkan oleh pemilik syarak (Allah) untuk hamba-hambaNya, dalam memelihara agama, diri, akal, keturunan dan harta mereka mengikut keutamaan yang telah ditetapkan.”<sup>115</sup> Namun definisi Sheikh Būṭī ini dilihat lebih umum dan telah dikhususkan oleh Dr Jalaludin ‘Abd al- Rahman yang menyatakan manfaat dalam syarak bukanlah sesuatu yang mengikut hawa nafsu manusia. Beliau mengemukakan definisi *maṣlahah* sebagai “Memelihara objektif syarak iaitu membawa *maṣlahah* yang bermanfaat yang ditetapkan, diletakkan had dan limitasi oleh syarak, bukan semata-mata menurut hawa nafsu dan syahwat manusia.”<sup>116</sup>

Definisi-definisi yang telah dinyatakan sangat terkesan dengan pengertian *maṣlahah* menurut Imam al-Ghazzālī, yang menghadkan *maṣlahah* sebagai sesuatu yang dimaksudkan syarak buat hambaNya dengan tujuan pemeliharaan *ḍarūriyyāt* yang lima (*ḍarūriyyāt al-khams*).

Namun, Dr Mustafa Syalabi mengemukakan definisi daripada sudut berbeza dengan menjelaskan bahawa telah memadai mengikut takrif daripada Imam Ghazzālī dan Imam

---

<sup>114</sup> al-Rabī’ah, ‘Abd al- Aziz, *Adillah al-Tashrī al-Mukhtalaf fi al-Ihtijaj bihā*, (Riyād: Makt abah al-Rushd, 2003), 190.

<sup>115</sup> al-Būṭī, Muḥammad Sa’id Ramaḍan, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah* (Damshiq, Dar al-Fikr, 2005), 37.

<sup>116</sup> ‘Abd al- Rahman, Jalāluddin, *Maṣalih al-Mursalah wa Makanatuha fi Tashrī’ al-Islāmī*, (Al-Qāhirah: Dar ul Kitab Jama’i, 1983).

Tufi dengan menyebut *maṣlaḥah* dari sudut majazi (sebab yang membawa kepada manfaat) dan hakikat (sebab itu sendiri merupakan perkara membawa kepada kebaikan dan manfaat) sebenar *maṣlaḥah*.<sup>117</sup>

#### 2.5.2. (b) Pembahagian *Maṣlaḥah*

i. Berasaskan kepada kekuatan dan kualiti *maṣlaḥah*, *Uṣūliyyūn* telah mengklasifikasikan teori *maṣlaḥah* atau yang dikenali sebagai *munāsib* kepada tiga bahagian.<sup>118</sup>

Pertama, *maṣlaḥah ḍarūriyyah*, iaitu *maṣlaḥah* yang amat diperlukan dalam kehidupan dalam membina masyarakat dan kehidupan manusia. *Maṣlaḥah* ini berkaitan dengan lima keperluan asas, yang disebut dengan *ḍaruriyyāt al-khamsah*, iaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan, dan memelihara harta. Syarak sentiasa melazimi dalam pemeliharaan terhadap kelima-lima aspek tersebut<sup>119</sup>. Segala sesuatu yang tidak sesuai dengan kelima-lima unsur asas di atas adalah bertentangan dengan tujuan syarak.

Kedua, *maṣlaḥah ḥājiyyah*, iaitu *maṣlaḥah* yang dikehendaki dalam menyempurnakan lima *maṣlaḥah* asas tersebut yang merupakan keringanan bagi mempertahankan dan memelihara keperluan asas (*basic need*) manusia. *Maṣlaḥah* hajiyyah juga merupakan perkara yang diperlukan manusia bagi mengangkat kepayahan dan kesusahan manusia<sup>120</sup>. Misalnya, *rukḥṣah*<sup>121</sup> yang membolehkan berbuka puasa bagi orang yang sedang musafir kerana keperluan terhadap makan bagi mempertahankan hidup dan kehidupan dalam keadaan darurat, menuntut ilmu bagi

---

<sup>117</sup> Shalabī, Muḥammad Muṣṭafa, *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*, (Beirut : Dar al-Jamī'yyah, t.t.), 1:294.

<sup>118</sup> Al-Rāzī, *al-Mahḥṣūl*, 5: 159; Khairunnas Rajab & Efrinaldi, Rekonstruksi Teori Maṣlaḥah Dalam Kajian Pembaharuan Perundangan Islam: Analisis Terhadap Pemikiran Najm Al-Din Al-Tufi, *Jurnal Shariah*, Jil. 17, Bil. 3 (2009) 593-606.

<sup>119</sup> Al-as'ādī, Muḥammad Ubaidillah, *al-Mūjiz fi Uṣūl al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Salam, 1990), 247.

<sup>120</sup> Al- Shatibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, 4:73; Najjar Muṣleh Ibn 'Abd al- Haī, *Adillah al-Mukhtalaf fihā 'inda Uṣūliyyun*, (Maktabah al-Rushd, 2003), 30.

<sup>121</sup> Al-Rāzī, *al-Mahḥṣūl*, 5: 159.

mengasah minda dan akal dan berniaga untuk memperoleh harta benda. Semua ini disyariatkan bagi mendukung pelaksanaan keperluan lima asasi tersebut.<sup>122</sup>

Ketiga, *maṣlahah taḥṣiniyyah*, iaitu *maṣlahah* yang bersifat pelengkap memberikan nilai yang lebih baik bagi *maṣlahah* sebelumnya. Keperluan dalam konteks ini dipenuhi dalam rangka memberi kesempurnaan dan keindahan bagi hidup manusia<sup>123</sup>. Contohnya, dianjurkan memakan makanan berzat, berpakaian rapi, melaksanakan ibadah-ibadah sunat, dan sebagainya. Begitu juga perkara yang merujuk kepada kebiasaan-kebiasaan baik dan akhlak-akhlak yang mulia yang menjadikan umat Islam berfungsi sebagai masyarakat yang terhormat, disenangi ramai dan berperanan dalam masyarakat.<sup>124</sup>

ii. Berasaskan kemaslahatan umum dengan kemaslahatan individu.

Ditinjau dari dimensi *maṣlahah*, para ulama Uṣūl mengklasifikasikan *maṣlahah* kepada dua perkara. Pertama, *maṣlahah ‘ammah*, iaitu kemaslahatan umum yang berhubungan dengan kepentingan masyarakat banyak atau majoriti umat. Misalnya, ulama membolehkan membunuh penyebar bid’ah kerana boleh merosak akidah umat. Kedua, *maṣlahah khaṣṣah* iaitu kemaslahatan khusus yang berhubungan dengan kemaslahatan individual. Misalnya, kemaslahatan yang berkenaan dengan pemutusan hubungan status perkahwinan bagi seseorang yang dinyatakan hilang (*mafqud*)<sup>125</sup>.

iii. Berasaskan aspek kewujudan *maṣlahah* daripada perspektif syarak dan kesesuaian antara anggapan baik secara logik dengan tujuan syarak. Teori ini diklasifikasikan

---

<sup>122</sup> al-Shāṭibī, , *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, 1:246.

<sup>123</sup> Syaikh al-‘Irshād al-Fuḥūl, (Beirut: Dar al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, 1999), 115.

<sup>124</sup> Abīdī Ḥamādī, *al-Shāṭibī wa al-Maqāṣid shari‘ah*, (Beirut: Dar al-Qutābah, 1992), 112.

<sup>125</sup> Al-Ghazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad Ibn Muḥammad, *Al-Mustaṣfa min ‘ilm al-Uṣūl*, (Dar al-Kutūb ‘Ilmiyah: Beirut, 2008), 276.

kepada tiga perkara<sup>126</sup>.

Pertama, *maṣlahah mu'tabarah* ialah *maṣlahah* yang diperlakukan oleh syarak melalui naṣ yang jitu. *Maṣlahah* dalam kategori ini mempunyai sandaran dalil secara khusus terhadap bentuk kemaslahatan itu. Sama ada *maṣlahah* tersebut mempunyai maksud dan tujuan dalam syarak (*munāsib mu'athir*) secara langsung ataupun secara tidak langsung ada maksud dan tujuannya syarak (*munāsib mula'im*). Misalnya, salah satu bentuk undang-undang bagi pencuri adalah kewajiban mengembalikan barang hasil curian kepada pemiliknya apabila masih baik dan belum rosak atau mengganti dengan sesuatu yang sama nilainya. Hukuman ini dianalogikan kepada ketentuan hukuman *ghasab* (mengambil harta orang lain tanpa izin) sebagai suatu kemestian mengambil barang orang lain tanpa izin pemiliknya.

Kedua, *maṣlahah mulghah*, iaitu bentuk kemaslahatan yang ditolak, kerana bertentangan dengan syarak. Meskipun sesuatu itu secara logik dianggap baik, tetapi syarak menetapkan undang-undang yang berbeza kerana kandungan *maṣlahah* itu<sup>127</sup>.

Ketiga, *maṣlahah mursalah*, atau dalam beberapa rujukan disebut juga dengan *al-istislah* atau *munāsib mursal*, iaitu kemaslahatan yang wujudnya tidak didukung syarak dan tidak pula ditolak melalui dalil yang terhurai.<sup>128</sup>

#### **2.5.2.(c) Hubungan Antara *Ḍarūrah* dan *Maṣlahah*:-**

Hubungan ini dapat disimpulkan menerusi implikasi konsep *al-ḍarūrah* terhadap pemeliharaan terhadap pengiktirafan kategori *maṣlahah* yang telah melalui proses saringan. Hal ini berikutan *maṣlahah* merujuk kepada tiga makna iaitu, sebab yang membawa kepada terlaksananya syarak, maksud atau objektif syarak itu sendiri dan

<sup>126</sup> Masud, Muḥammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy: A Study Of Abū Ishaq Al-Shāṭibī* (Kuala Lumpur : Islamic Book Trust, 2000).

<sup>127</sup> Khan, Mustafa Said, *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000), 555.

<sup>128</sup> al-Ghazzālī, Abū Hamid Muḥammad Ibn Muḥammad, *al-Mustaṣfa min 'ilm al-Uṣūl*, 2:419.



keseronokan dan kegembiraan (yang dinikmati akibat tercapainya maksud syarak).<sup>129</sup>

Hubungkait antara *ḍarūrah* dan *maṣlahah* ini dapat dilihat dari sudut penolakan terhadap mafsadah yang merupakan motif utama dan unsur penting bagi *ḍarūrah* dan *maṣlahah*. Hal ini berasaskan kepada fungsi *maṣlahah* dan *ḍarūrah* dalam pemeliharaan terhadap *ḍarūriyyāt al-khams*.

Namun dalam implikasi kepada hukum-hukum semasa, perhubungan di antara tahap *ḍarūrah* dan *maṣlahah* memerlukan perincian khusus sama ada ianya sekadar pada tahap memberi manfaat ataupun mencapai tahap *ḍarūrah* jika tidak dapat direalisasikan.<sup>130</sup>

### 2.5.3. *Ḍarūrah dan Ḥājiyyah*

Konsep *al-Ḥājah* mempunyai hubungan yang erat dengan *al-ḍarūrah* dari sudut peningkatan terhadap skop keutamaan berdasarkan kaedah: “*al-Ḥājah Tanzil Manzilatan al-ḍarūrah*” dan konteks penggunaan *al-ḥājah* yang hampir menyerupai *ḍarūrah* dalam perbahasan hukum-hukum furuk.<sup>131</sup>

#### 2.5.3. (a) Definisi *al-Ḥājah*

*Ḥājah* dari sudut bahasa memberi makna kehendak (*iftiqār*). Manakala dari sudut istilah pula definisi *al-ḥājah* berbeza mengikut perspektif *uṣūliyyūn* dan *fuhaqa*. Imam al-Shāṭibī mendefinisikan *al-ḥājah* sebagai *maṣlahah al-ḥājiyyah* iaitu *maṣlahah* yang berperanan untuk tujuan kesenangan dan menolak kesempitan yang mana jika tidak dilakukan akan menyebabkan kesukaran bagi manusia dalam kehidupan harian mereka.

<sup>129</sup> Izzuddin, Abd ‘Aziz Ibn Abd al-Salam, *Qawā‘id al-Ahkām fī Maṣaliḥil Anām*, 15.

<sup>130</sup> al-Rifā‘ī, ‘Abd al-Jabbar, *Falsafah al-Fiqh wa al-Maqāṣid al-Sharī‘ah*, (Beirut: Dar al-Hadi, 2008), 402.

<sup>131</sup> al-Suyūṭī, 62 ; Ibn Nujaym, 100.

Namun kesulitan yang dihadapi tidak sampai kepada meruntuhkan kepentingan umum yang lain.<sup>132</sup>

Dalam hal ini al-Zarkashī menyatakan bahawa orang yang lapar jika tidak mempunyai apa-apa yang boleh dimakan dia tidak akan binasa dan menderita melainkan dia terpaksa bersusah payah dan berada dalam kesusahan, maka tidak diharuskan ia mengambil makanan yang haram<sup>133</sup>.

Ulama telah menggariskan satu kaedah yang berkaitan dengan *al-hājah* di dalam perbincangan kaedah-kaedah fiqh. Ia diletakkan di bawah kaedah kulliyah iaitu:-

المشقة تجلب التيسير<sup>134</sup>

“Kepayahan berhak mendapat kemudahan”

Ulama klasik dan salaf antaranya ada menyatakan bahawa hajat yang umum hanya boleh menggantikan darurat yang khusus sahaja seperti yang dinukilkan oleh Imam al-Haramayn. Dengan peredaran zaman dan kepelbagaian keperluan, Ulama terkemudian dari Imam Haramayn telah menggariskan satu kaedah yang lebih membuka ruang interpretasi hukum. Iaitu kaedah *hājah* bukan sahaja menggantikan *darūrah* yang khusus bahkan *darūrah* yang umum iaitu:-

الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة<sup>135</sup>

“Hajat menepati (mengambil kedudukan) kehendak *darūrah* sama ada umum atau khusus”

<sup>132</sup> Al-Shāṭibī, Abū Ishaq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, 2:10-11.

<sup>133</sup> al-Zarkashī, *al-Manthūr fīl Qawāi‘d*, 2:319.

<sup>134</sup> Walid Solahuddin Zir, *Ḍawābiṭ al-Hājah Tunazzal Manzilah al-Ḍarūrah*, Majalah Damsyiq al-Iqtisadiyyah wa al-Qānūniyyah, 26: 2010.

<sup>135</sup> Al-Juwaynī, Haramayn Abi Al-Maalīy Abd al-Malik, *al-Burhān fī Uṣūl Fiqh*, 2:79.; *Al-Ghiyāthi Ghiyāth al-Umam fī al-Ilṭiyāthi al-Zulm*, 31.

<sup>135</sup> Jual beli salam *istisna‘* ialah jual beli barang yang tidak ada ketika akad berlansung. Berdasarkan qiyas dianggap t terbatal kerana berjual beli barang yang tidak ada, tetapi diharuskan keduanya kerana *al-hājah* dan *darūrah umumiyah*. Salam menurut Imam Sarakhsī merupakan *darūrah* yang berbentuk *al-hājah* umum kepada semua manusia berdasarkan keperluan. Sarakhsī, Abi Bakar Aḥmad Ibn Sahl, *Uṣūl al-Sarakhsī*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), 1:5

Huraian kaedah ini dapat diaplikasikan dari aspek hukum pengecualian kerana meraikan *maṣlahah* serta tidak semestinya hanya dalam lingkungan *ḍarūrah* yang berat atau mendesak. Kaedah di atas bermaksud ketika mana *ḥājah* yang bersangatan boleh bertukar ke peringkat *ḍarūrah*. Namun ianya terikat dengan syarat-syarat tertentu dan kaedah tertentu bagi memelihara asas-asas hukum.

*Ḥājah* umum ialah keperluan melibatakan kemaslahatan manusia secara umum contoh pertanian, pembinaan dan perniagaan. Makna *ḥājah* khas ialah perkara atau keperluan diperlukan oleh sebahagian manusia dalam satu bandar atau sebahagian kelompok manusia sahaja daripada individu tertentu

### 2.5.3 (b) Hubungan Antara *Ḍarūrah* dan *Ḥājah*:-

Hubungkait antara *darurah* dan *ḥājah* ialah pada aplikasi konsep dalam *ḍarūrah fiqhiyyah*. *Ḍarūrah fiqhiyyah* yang dimaksudkan dengan makna *ḥājah* ini menerapkan keringanan terhadap hukum asal iaitu *‘azimah* kepada *rukḥṣah*. *Ḥājah* umum dan khusus membentuk penyebab untuk memperolehi konsesi hukum. Dalam kes berbentuk *ḥājah shar‘iyyah* dibolehkan untuk berbeza dari hukum asal. Menurut Imam Juwāynī suatu *ḥājah* ketika bersifat kolektif dan umum maka dapat menjadikan hukum berubah daripada asal seperti *ḍarūrah*.<sup>136</sup> Contoh *ḥājah* yang boleh diangkat menjadi *ḍarūrah* ialah keharusan akad salam<sup>137</sup> *īstisnā‘*, *bay‘ al-wafa‘* dan *ijārah*.<sup>138</sup>

Namun hukum *ḥājah* umum ini tetap tidak sama kedudukannya dengan *ḍarūrah* dan hanya bersifat penggunaan yang berbentuk keperluan umum dan berbentuk

<sup>136</sup> Al-Juwaynī, Haramyn Abi Al-Maalīy Abd al-Malik, *al-Burhān fi Uṣūl Fiqh*, 2:79; *Al-Ghiyāthi Ghīyāth al-Umam fi al-Ilṭiyāthi al-Zulm*, 31.

<sup>137</sup> Jual beli salam *īstisnā‘* ialah jual beli barang yang tidak ada ketika akad berlansung. Berdasarkan qiyas dianggap t terbatal kerana berjual beli barang yang tidak ada, tetapi diharuskan keduanya kerana *al-ḥājah* dan *ḍarūrah umumiyah*. Salam menurut Imam Sarakhsī merupakan *ḍarūrah* yang berbentuk *al-ḥājah* umum kepada semua manusia berdasarkan keperluan. Sarakhsī, Abi Bakar Aḥmad Ibn Sahl, *Uṣūl al-Sarakhsī*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), 1:53.

<sup>138</sup> Muḥammad Tahir Mansoori, *Kaedah-Kaedah Fiqih Keuangan dan Transaksi Bisnis*, 87.

pengamalan *rukhsah*<sup>139</sup> *Hājah* merupakan tahap penyempurnaan untuk melakukan *darūrah*, kerana situasi orang yang berada dalam keadaan *hājah* boleh sampai kepada peringkat *darūrah* jika berlarutan dan berpanjangan situasi tersebut dan menyebabkan berlakunya kerosakan dan kebinasaan. Oleh itu situasi yang dianggap *hājah* boleh meningkat kepada *darūrah* melihat kepada aspek kritikal dan keterdesakan sesuatu keadaan bersumberkan kaedah di atas.<sup>140</sup> *Darūrah* fiqhiyyah dengan makna *hājah* banyak digunakan dalam hukum semasa yang dipakai dalam maknanya yang luas iaitu pemakaian berbentuk berterusan contoh akad jual beli salam.

Sebahagian Ulama menggunakan *darūrah* dengan makna *hājah* seperti Imam al-Zarkani,<sup>141</sup> Ibn Arfah<sup>142</sup>, al-Banani<sup>143</sup> dan sebagainya. *Darūrah* digunakan dalam ertikata yang dimaksudkan oleh Khalil “Dimaafkan tipu daya sedikit yang tidak dimaksudkan untuk memudahkan keperluan hidup (*hājah*).”<sup>144</sup> Al-Zuhaylī menyebut *darūrah* juga sebahagian daripada *hājah* yang bersangatan kerana keperluan semasa dan hukum baru kepada aplikasi *darūrah* yang lebih meluas dan komprehensif<sup>145</sup>. Sebagai kesimpulan, *hājah* berkait rapat dengan konsep *al-darūrah* secara umum apabila disandarkan secara langsung melalui konsep menghilangkan kesukaran (*daf al-mashaqqah*)<sup>146</sup>.

#### 2.5.4 *Darūrah* dan *Māqaṣid Al-Sharī‘ah*

*Maqāṣid* bermula dengan perbincangan *Uṣūl Fiqh*. Secara historikalnya, *Uṣūl Fiqh* juga memainkan peranan penting dalam konteks pembinaan ilmu *māqaṣid al-sharī‘ah* yang

<sup>139</sup> Yusuf Qasim, *Naẓāriyyāt al-Darūrah fī al-Fiqh al-Jināywal Qānūn al-Waḍ‘īy*, 96.

<sup>140</sup> Daim, Mahmud ‘Abd al-, *Darūrah wa Athārūhā al-Masuliyyah al-Madaniyyah Dirasatan Muqāranah*, 50.

<sup>141</sup> Zarkani, *Sharah Mukhtasar*, 5:187; ‘Abd Allah ibn Bayyah, *Ṣinā‘at al-fatāwa*, 194.

<sup>142</sup> ‘Abd Allah ibn Bayyah, *Ṣinā‘at al-Fatāwa*, 194. Lihat juga: Taj Wal Iklil, Hamisy “Khitab”.

<sup>143</sup> al Zarfānī, 5:80 ; ‘Abd Allah ibn Bayyah, *Ṣinā‘at al-fatāwa*, 194.

<sup>144</sup> Taj Wal Iklil, Hamisy “-Banani, *Hāshiah ‘ala al-Zarfānī*, 5:80 ; ‘Abd Allah ibn Bayyah, *Ṣinā‘at al-Fatāwa*, 194.

<sup>145</sup> Taj Wal Iklil, Hamisy “Khitab”. Lihat Juga: ‘Abd Allah ibn Bayyah, *Ṣinā‘at al-Fatāwa*, 194.

<sup>146</sup> Salim Muḥammad Basyir, *Mafāhum Khilaf al-Aṣl*, (Maahad al-Fikr Al-Islāmī, 2008), 415.

lebih bermetodologi dan mengikut epistemologi hukum Islam. *Uṣūl fiqh* berperanan sebagai akar kepada konseptual ilmu Maqāṣid itu sendiri<sup>147</sup>.

#### 2.5.4.1 (a) Definisi *maqāṣid* menurut etimologi ialah:-

*Maqāṣid* berasal daripada kata akar *qasd* yang memberi pengertian *istiqamah al-tariq*<sup>148</sup> atau dapat diungkapkan sebagai jelasnya suluhan jalan yang lurus. Sepertimana dalam firman Allah di bawah:-

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ

Al-Nahl 16:9

Terjemahan: Dan kepada Allah jualah tertentunya urusan memberi panduan yang menerangkan jalan yang lurus; dan di antara jalan-jalan yang dituju ada yang terpesong dari kebenaran; dan jika Ia kehendaki, tentulah Ia memberi petunjuk kepada kamu semua (yang menyampaikan ke jalan yang lurus itu).

Manakala al-Sharī‘ah pula membawa erti:- Jalan, Agama iaitu sesuatu yang Allah syariatkan dalam agama yang terdiri daripada aqidah atau kepercayaan dan hukum hakam.<sup>149</sup> dan juga dapat diertikan sebagai minhaj al-tariq dan dimaksudkan dengan jalan itu ialah agama<sup>150</sup>

#### 2.5.4.1 (b) Definisi *maqāṣid* menurut terminologi:-

Dari sudut terminologi kalimah *maqāṣid* telah diperkenalkan di bawah terminologi berbeza oleh sarjana Islam klasik. Mereka mendefinisikan *maqāṣid* ketika istilah

---

<sup>147</sup> Umar F. Moghul & Arshad A. Ahmed, Contractual Forms in Islamic Finance Law and Islamic Inv. Co. of the Gulf (Bahamas) Ltd. v. Symphony Gems N.V. & Ors.: A First Impression of Islamic Finance, Fordham International Law Journal, Volume 27, Issue 1 2003 Article 7 2003, 160.

<sup>148</sup> Ibn Manzur, *Lisānul ‘Arab*, (Qaherah: Dar al-Hadith, 2002), 7:377; Abd Halim Muntasir, et.al, *Mu‘jam al-Wasīt*, (Qaherah: tt.t, 1972), 2:738. Entri: ق. ص. د.

<sup>149</sup> Ibrāhīm al-Muṣṭafa, et.al, *Mu‘jam al-Wasīt*, (Istanbul: Dar al-Da‘wah, 1989), 1:479. Entri شريعة.

<sup>150</sup> Ibn Manzur, *Lisānul ‘Arab*, (Qaherah: Dar al-Hadith, 2003), 5:83.

*maqāṣid al-shariah* mula diperbahaskan pada kurun ketiga setelah para *uṣūliyyūn* menggunakan istilah *maqāṣid* secara lebih terbuka dan jelas.<sup>151</sup>

Imam Juwāynī ialah sarjana pertama yang meletakkan kalimah *maqāṣid* dan *maṣlaḥah* ‘*ammah* dalam perbincangan yang berbeza<sup>152</sup>. Kemudian Imam al-Ghazzālī datang dengan membawakan kajian dan penulisan yang lebih meluas tentang *maqāṣid* dalam bab *maṣlaḥah* mursalah<sup>153</sup> disusuli oleh Imam Fakhruddin al-Rāzī meletakkan *maqāṣid* dalam perbincangan Munāsib<sup>154</sup>, Imam Amidi<sup>155</sup> yang mengikuti pengistilahan *maqāṣid* dalam perbincangan *maṣlaḥah*. Seterusnya Imam Tufi yang telah menjadikan *maṣlaḥah* sebagai dalil khas kepada *naṣ* dengan mendefinisikannya sebagai sebab yang membawa kepada maksud syarak (Allah dan Rasul)<sup>156</sup>. Manakala Imam Qarāfī telah mengikat perkaitan antara *maṣlaḥah* dan *maqāṣid* dengan menjadikan keduanya sebahagian daripada kaedah *uṣūliyyah*<sup>157</sup>:-

“Tidak dianggap syariat sebagai salah satu *maqāṣid* melainkan sesuatu yang mempunyai tujuan yang sah yang menerbitkan *maṣlaḥah* atau menolak mafsadah.”<sup>158</sup>

Imam Shafī‘ī rahimahullah dikatakan antara yang terawal mencetus idea *maqāṣid* dalam karya beliau *al-Umm*<sup>159</sup>. Ini berdasarkan yang telah dinukilkan oleh Imam al-Juwāynī

<sup>151</sup> ‘Asri, Muhammad Nasif, *Fikr al-Maqāṣidī ‘inda al-Imam Malik wa ‘Alaqtuhu bi al-Munazarat al-Uṣūliyyah wa al-Fiqhiyyah fī al-Qurun al-Thani al-Hijri* (ttp.: Dar al-Hadis, 2009) 30; ‘Abdu Muhammad, *al-Fikru al-Maqāṣidī inda Imam Ghazālī*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1971), 6.

<sup>152</sup> Al-Juwāynī, Abi Al-Ma’ali ‘Abd al- Malik Ibn ‘Abd Allah Haramayn, *al-Ghiyāthi Ghīyāth al-Ummā fī al-Ilṭiyāthi al-Ḍulm*, 31; *al-Burhān fī Uṣūl Fiqh*, 2:79. Manakala dalam *Al-Burhān* Imam Juwāynī meletakkan ibarat *maqāṣid* dalam perbincangan istidlal.

<sup>153</sup> Al-Ghazzālī, *al-Mustasfa*, (Dar al-Kutub ‘Ilmiyah: Beirut, 2008), 282.

<sup>154</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Din Muḥammad Ibn Umar Ibn Husayn, *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl Fiqh*, (Mua’ssat al-Risālah: 2008), 5: 165-166.

<sup>155</sup> Al-āmidī, ‘Alī ibn Muḥammad, *al-Iḥkām fī uṣūl al-Aḥkām*, (Riyāḍ: Dar al-somī‘ī li an-nashr wa al-Tawzī‘, 2003), 4:196.

<sup>156</sup> Al-Ṭūfī, Sulaymān Ibn Abd al-Qawīy, *Ta’yīn fī Sharḥ al-Arba‘īn*, (Beirut: Muassasah Al-Rayyan, 1998), 239.

<sup>157</sup> Al-Qarāfī, Shihab al-Din, *al-Dakhīrah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008), 476.

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> Zanjāni, Mahmud Ibn Aḥmad, Salih, Muḥammad Adib, *Takhrij Furū‘ ‘ala ‘al-Uṣūl*, ( Beirut : Mu’assasat al-Risalah, 1987), 320

dalam kitabnya al-Burhān yang mendapati bahawa Imam Shafiī telah menggunakan lafaz *māqāṣid al-sharī'ah* dengan petunjuk terminologi. Imam Ḥaramayn telah mengupas hal ini ketika membahaskan tentang pembahagian *'ilal* dan *uṣūl*<sup>160</sup>. Istilah *maqāṣid* timbul pada awal abad ke-10 di mana ia telah digunakan dalam penulisan hukum (*juristic writing*) oleh Abū 'Abd Allah al-Tirmidh al-Hakim yang memberi gambaran kepada idea awal *maqāṣid* oleh Imam al-Juwāynī dalam membahagikan *maqāṣid maṣlaḥah* ke *'ilal* kepada 3 bahagian iaitu *darūriyyāt*, *ḥajiyyat* dan *taḥsīniyyāt*.

Secara umumnya, sarjana Islam klasik membincangkan doktrin *maqāṣid al-Sharī'ah*<sup>162</sup> tanpa memberi definisi tersendiri dan khusus sebaliknya memberikan maksud *maqāṣid* melalui perbincangan mereka berkaitan *istidlal* dan *'illah*. Al-Ghazzālī mengajukan teori *māqāṣid al-sharī'ah* ini dengan menghadkan terdapatnya pemeliharaan Shariah terhadap lima unsur utama iaitu agama, jiwa, akal, kehormatan dan harta benda.<sup>163</sup>

Manakala definisi yang didatangkan oleh al-Shāṭibī rahimahullah memberi pengertian:-

“*Maqāṣid* mestilah mengandungi maksud mendirikan *maṣlaḥah* agama dan dunia, yang mana tanpa *maqāṣid* syarak tidak akan tercapai *maṣlaḥah* dunia secara konsisten bahkan akan menyebabkan kefasadan serta kekacauan dan hilangnya maksud dari sebuah kehidupan dan di akhirat pula membawa

<sup>160</sup> Wifāq, Aḥmad Wifāq Ibn Mukhtar, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda al-Imam al-Shāfiī*, (Al-Qāhirah: Dar al-Salam, 2014), 41; al-Zarkāshī, *Bahrūl al-Muhīt*, 2: 624.

<sup>161</sup> Muḥammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law An Introduction*, (England: One World, 2012), 125.

<sup>162</sup> Al-Juwāynī memasukkan *al-maqāṣid* dalam perbincangan kulliyah dan *istidlal* manakala Al-Ghazzālī membincangkannya dalam *maṣlaḥah*.

<sup>163</sup> Al-Ghazzālī, Abū Hamid Muḥammad Ibn Muḥammad, *al-Mustaṣfa min 'Ilm al-Uṣūl*, 1:286-287.

kepada hilangnya kejayaan, kenikmatan dan kembalinya dalam kerugian”<sup>164</sup>.

Alal Fasi pula mendefinisikan *māqāṣid al-sharī‘ah* sebagai tujuan dan rahsia-rahsia yang diletakkan syarak dalam setiap hukum daripada hukum-hukum syariat<sup>165</sup>. Ertinya kelima-lima unsur di atas dianggap suci, mulia dan dihormati serta mesti dilindungi dan dipertahankan. *Māqāṣid al-Sharī‘ah* ini juga merupakan prinsip umum Syariah (*kulliyat al-Sharī‘ah*) yang pasti<sup>166</sup>. Walau bagaimanapun, fuqaha yang terkemudian seperti Ibn ‘Āshūr telah memberikan definisi *māqāṣid al-Sharī‘ah* iaitu pengertian-pengertian dan hikmah-hikmah yang dititikberatkan oleh syarak dalam semua atau sebahagian besar syariah Islam bahkan tidak hanya dikhususkan kepada hukum-hukum tertentu sahaja.

Termasuk dalam definisi Ibn ‘Ashūr juga ialah kriteria-kriteria syariah, tujuannya secara umum serta makna-makna yang tidak dapat lari dari maksud syarak<sup>167</sup>.

Ringkasnya *maqāṣid* dapat disimpulkan sebagai:-

“Objektif yang menjadi teras kepada pembangunan manusia dan pemeliharaan kemaslahatan seluruh alam bagi memastikan kesinambungan kehidupan dari sudut syarak terjaga”

#### **2.5.4.(c)- Proses Penyingkapan Teori Ilmu *Maqāṣid***

Proses penyingkapan ilmu *maqāṣid* dari sudut sejarahnya begitu panjang. Imam Shāṭibī telah membawa satu kaedah dalam mengenal *maqāṣid* sebagai *al-tawātur al-ma’nawī*, iaitu boleh didefinisikan sebagai “Satu kepastian berasaskan bukan satu *naṣ* atau bukti tetapi melihat kepada keseluruhan hikmah (*inner spirit*) Syariah berbanding maksud luaran teks, *naṣ* atau literal semata-mata. Merangkumi pengumpulan dan penyusunan

<sup>164</sup> Shāṭibī, Abū Ishaq, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī‘ah*, 2:11; Busa’adi, Yaminah Sa’id, (Beirut: Dar al-Hazam, 2007), *Maqāṣid shari‘ah wa Atharuhā fi al-Jami‘ wa al-Tarjih Baynal al-Nuṣuṣ*, 34.

<sup>165</sup> ‘Alal al-Fasi, *Maqāṣid al-Sharī‘ah wa Makārimahā*, (Manṣurah: Dar al-Kalimah, 2014), 13.

<sup>166</sup> Al-Ghazzālī, *al-Mustasfa*, 1:303.

<sup>167</sup> Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Tahir, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, (Al-Qāhirah: Dar al-Salam, 2006), 49.



pelbagai teks yang membawa kepelbagaian tujuan dan maksud. Ini dapat dilihat dalam ertikata apabila ia digabungkan kesemua teks tersebut akan membawa kepada satu kesimpulan yang sama<sup>168</sup>.

Sebagai contoh dalam konteks moden dalam bab memelihara nyawa manusia, bab nutrisi dan pemeliharaan nyawa manusia, terdapat berbilion manusia yang mati kerana kekurangan nutrisi dan kebuluran dan tidak mendapat keperluan asasi. Dalam bab perumahan dan penempatan, berjuta yang tidak punya tempat tinggal, gelandangan yang tidak punya cukup khemah dan perlindungan dan terdedah kepada kesejukan musim sejuk dan kepanasan musim panas. Dalam perbandingan ketara, terdapat manusia yang hidup melebihi keperluan, ekstravagan dan bermewah-mewah, pembaziran sama ada dari sudut makanan, pakaian dan perumahan<sup>169</sup>.

Selain daripada proses pengesahan (*method of verification*) yang dibawa Shāṭibī dalam usaha mengenal *maqāṣid* terdapat beberapa kaedah lain dalam menggali *māqāṣid al-sharī'ah* iaitu:-

Melalui penggalian a) 'illah, b) induktif analisis iaitu sama ada melalui pembacaan teks yang mempunyai 'ilal yang sama (*masalik al-'illah*) dan juga pembacaan secara induktif (melihat kepada *ghayah* dan *ba'ith*) berdasarkan teks yang mempunyai tujuan yang sama c) ketiga pemahaman para sahabat terhad naṣ Al-Quran. Namun satu aspek yang tidak disentuh oleh pendokong *maqāṣid* ialah apa-apa telah diasaskan oleh generasi sebelum Shāṭibī berkenaan peranan akar dan pemahaman

---

<sup>168</sup> Al-Shāṭibī, Abū Ishaq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 2:51.

<sup>169</sup> Attia Gamal Eldin, Ter: Roberts, Nancy, *Towards Realization Of The Higher Intents Of Islamic Law : Maqāṣid al-Sharī'ah A Functional Approach*, (Petaling Jaya, Selangor : Islamic Book Trust, 2010), 43.

mendalam dalam memastikan sesuatu memberi *maṣlaḥah* dan mudarah dalam kes ketiadaan naṣ yang jelas daripada Al-Quran dan Sunnah<sup>170</sup>

b) Imam Juwāynī telah menggali *maqāṣid* melalui kaedah *istidalal*<sup>171</sup> dan *ta' lil*<sup>172</sup>.

Sarjana *Uṣūl* menyarankan untuk mengenal pasti *maqāṣid* atau mengesahkannya<sup>173</sup> perlu melihat dari sudut tujuan hukum melalui kaedah mencari 'illah daripada hukum-hakam shariah melalui analisis secara induktif<sup>174</sup> dan juga kefahaman para sahabat r.a daripada hukum yang digarap melalui Al-Quran dan Sunnah. Walau bagaimanapun kebanyakan pemikir sekarang kurang menggarap kepentingan peranan akal (*reasoning*) dan kefahaman yang telah al-Shāṭibī tekankan melalui teorinya untuk membezakan antara perkara yang memberi manfaat dan memberi mudarat dalam situasi yang tidak mempunyai naṣ yang jelas dari Al-Quran dan Sunnah.<sup>175</sup>

Menerusi kajian berkaitan *maqāṣid al-Sharī'ah*, para sarjana dan *Uṣūliyyun* menggunakan metode *istiqrā'* dalam kaedah hukum Syariah sama ada yang terdapat dalam Al-Quran, al-Sunnah atau fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan oleh para sahabat Rasulullah SAW. Natijahnya, telah muncul sejumlah gagasan mengenai *māqāṣid al-*

---

<sup>170</sup> Qaḍaya Islāmiah Mua'ṣirah Magazine, No 8:155. Dari Attia, Gamal Eldin, Ter: Roberts, Nancy, *Towards Realization Of The Higher Intentions Of Islamic Law : Maqāṣid al-Sharī'ah A Functional Approach*, 35.

<sup>171</sup> al-Juwāynī, *al-Burhan*, 2:11.

<sup>172</sup> *Ta' lil* memberi kesan kepada perkembangan *maqāṣid* apabila Ulama' Asha'irah membincangkan persoalan *ta' lil* dalam pembentukan hukum Sharī'ah. Seperti Imam Amidi yang membincangkan faedah 'illah dapat mengetahui faedah hukum tetapi tidak bermakna faedah 'illah hanya semata-mata untuk mengetahui hukum. Di antara faedah 'illah ialah dapat mengetahui hukum syarak itu selaras dengan hikmah dan maṣlaḥah dan ini merupakan di antara faedah yang diambil kira (faedah *mu'tabarah*) kerana hati-hati manusia lebih cenderung menerima hukum-hukum yang selaras dengan hikmah dan maṣlaḥah. Al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl fi 'ilm Uṣūl al-Fiqh*, (t.tp.:Muassasah al-Risalah, t.t.), 5:315.

<sup>173</sup> Ibn 'Āshur, Muḥammad Tahir Ibn, *Maqāṣid shari'ah Islāmiah*, Tahqiq: Al-Ṭahir al-Misāwī, (Oman: Dar al-Nafais, 2011), (Dar al-Salam: Tunisia, 2006), 17.

<sup>174</sup> Induktif analisis boleh dibahagikan kepada dua jenis. Pertama ialah pembacaan secara induktif daripada undang syariah yang berasaskan kepada 'ilal' yang telah dikenalpasyti melalui maksud "illah. Namun tanpa naṣ yang jelas daripada al-quran dan sunnah. Keduanya pembacaan induktif daripada pelbagai bukti naṣ yang menyokong hukum-hukum yang mana mempunyai persamaan dari sudut tujuan (ghayah) dan dorongan (bā'ith).

<sup>175</sup> Attia, Gamal Eldin, Ter: Roberts, Nancy, *Towards Realization Of The Higher Intentions Of Islamic Law : Maqāṣid al-Sharī'ah*, 35-36.

*sharī'ah* yang cukup dinamik<sup>176</sup>. Ulama turathi membincangkan persoalan *maqāsid* dalam bab rasional *'illah* atau *reasoning* (*ta'lil*) dalam perbincangan tentang sumber dan mengapa sesuatu hukum itu diturunkan. Sepertimana Ibn Ḥajib menjelaskan *maqāsid* kepada dua bahagian iaitu *ḍarūrīy* pada asalnya, iaitu dalam tingkatannya yang lima, seperti memelihara agama dan seterusnya. Seterusnya Ibn Ḥajib telah membahagikan *ḍarūrīy* dalam kedudukan penyempurna (*mukammil*) kepada *ḍarūrīy* seperti had (*ta'zir*) kepada orang yang mabuk dan mukammil bagi hal yang bukan *ḍarūrīy* iaitu *ḥājah* seperti jual beli, sewa dan hutang, bercucuk tanam dan sebagainya<sup>177</sup>. Malah kadangkala boleh digabungkan menjadi *ḍarūrīy* seperti membuat urusan memberi upah kepada ibu susuan bagi bayi yang tiada ibu untuk menyusukan bayi tersebut<sup>178</sup>.

Imam Malik yang mengharuskan *ta'lil* dengan *maṣlaḥah* sebagai dalil daripada dalil-dalil syarak. Tetapi beliau meletakkan syarat hendaklah yang berkaitan dengan masalah melihat hukum hakam muamalah. *Ta'lil* dengan *maṣlaḥah* itu mestilah bertepatan mestilah dengan ruh shariah yang untuk digabungkan dengan dalil rasional (*ma'qul*), di mana tidak membawa kepada beramalnya dengan *maṣlaḥah* menyebabkan berlakunya pertentangan antara dalil-dalil syarak. Selain itu hendaklah *maṣlaḥah* itu termasuk dalam kategori *maṣlaḥah* yang berbentuk *ḍarūriyyāt* dan *ḥājīyyah* (bertujuan untuk keperluan kehidupan) dan bukannya dari *maṣlaḥah* yang berbentuk *kamaliyyat*.<sup>179</sup>

Lanjutan daripada itu dibahagikan *munāsib* dalam rangka *maqāsid* kepada dua; *ḍarūrīy* dan bukan *ḍarūrīy*. Pembahagian pertama dalam rangka *Ḍarūrīy* pula terbahagi

<sup>176</sup> Al-Shāṭibī, Abū Ishaq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 2:4-5.

<sup>177</sup> Ibn Ḥajib, *Mukhtaṣar Muntaha al-Uṣūl*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), 3:420; Āmidī, *Irshād al-Fuḥul*.

<sup>178</sup> Jual beli termasuk dalam perbincangan *ḍarūrah* dan al-*ḥājah* menurut Imam al-Juwaynī dan Imam al-Shāṭibī. Shāṭibī memasukkan jual beli kadang kala di dalam *hājīyyat* dan kadang kala di dalam *ḍarūriyyat*. Seperti kes mengupah ibu susuan bagi bayi. Tetapi asal kepada jual beli itu telah dinyatakan oleh beliau sebagai *ḍarūrīy* namun jenis-jenis kontrak akad muamalah itu yang akan berbeza mengikut keperluanannya dan di sini beliau memasukkan ijarah dalam *ḍarūrīy* dan *hājīy* mengikut konteks keperluan tersebut al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2:11

<sup>179</sup> Mohammad Muslehuddin, Ter: Khalid Syami Kitabi, *Falsafah al-Tasyrie fil Islam Qaedah al-Ḍarūrah wal Ḥājah*, 47

kepada dua iaitu *ḍarūrīy* yang berbentuk asal dan *mukammil* atau penyempurna bagi *ḍarūrīy*. *Ḍarūrīy* yang asal, adalah tingkatan tertinggi dalam memelihara objektif yang lima iaitu pengharaman arak dengan hudud, dan pemeliharaan jiwa dengan qisas. Manakala pelengkap bagi *ḍarūrīy* ialah seperti dikenakan hudud walaupun bagi mereka yang minum arak tapi masih ada kewarasannya. Namun ia tetap dikenakan hudud hasil daripada memelihara akal daripada asal kepada pengharaman meminum arak. Diharamkan meminum walaupun sedikit dan tidak memabukkan sebagai (*takmiliy*) pelengkap dan (*tatmim*) penyempurnaan kepada hukum *ḍarūrīy* yang asal. Ini kerana sedikitnya arak akan membawa kepada arak yang banyak dan kemungkinan ia akan menambahkan lagi kuantiti minumannya<sup>180</sup>.

Jenis kedua bagi *munāsib* dalam rangka *maqāṣid* adalah yang berbentuk bukan *ḍarūrīy* iaitu *ḥajiy* dan bukan *ḥajiy*. Dari aspek *ḥajiy* sendiri terbahagi kepada dua iaitu *ḥajiy* yang asal dan *ḥajiy* yang mukammil. Contoh untuk *ḥajiy* dalam konteks asal ialah, jual beli dan sewa menyewa. Namun pertimbangan *ḥājah* berbeza bergantung kepada situasi *ḥājah*. Kadang kala *ḥājah* boleh menjadi lebih serius dan terdesak berbanding situasi *ḥājah* yang lain kadangkala *ḥājah* ini boleh bertukar menjadi *ḍarūrīy* dalam hal tertentu. Seperti upah menyusu, dan membeli baju dan makanan dari sudut ianya bertujuan memelihara nyawa. Melihat kepada pemakaian berdaarkan situasi, disandarkan ia kepada *ḥājah* melihat pada konteks kebiasaan kegunaannya.

Manakala contoh kepada mukammil bagi *ḥajiy* ialah keperluan memelihara hukum sekufu dan mahar *mithil* bagi wali yang ingin menikahkan anak gadisnya yang masih kecil (*soghirah*). Walaupun pernikahan tetap sah tanpa kufu dan mahar *mithil* tetapi dalam bab ini ia sangat dititikberatkan bagi memelihara kelangsungan pernikahan

---

<sup>180</sup> Ibn Ḥajib, *Mukhtaṣār Muntaha al- Uṣūl*, 3:420.

yang bakal terbina iaitu salah satu unsur pensyariatan pernikahan ialah kekalnya pernikahan tersebut<sup>181</sup>.

#### 2.5.4 (d). Pembahagian *maqāṣid* dapat dibahagikan seperti berikut:<sup>182</sup>

i) Dari sudut keumuman Syarak:-*Maqāṣid 'Ammah* dan *Maqāṣid Khaṣṣah*

Aḥmad Al-Raisuni telah membahagikan *maqāṣid* dengan lebih terperinci berbanding dengan Ibn 'Ashūr yang menfokuskan perbincangan *Maqāṣid 'ammah* dengan membahagikannya kepada tiga bahagian, iaitu *maqāṣid 'ammah*, *maqāṣid khaṣṣah* dan *maqāṣid serpihan (juziyy)*. Menurut beliau *maqāṣid 'ammah* atau umum ialah objektif yang diguna pakai syarak dalam menentukan semua atau sebahagian besar hukum syarak. Misalnya konsep keadilan dan kesamarataan (*al-Musāwā*) yang terdapat dalam semua hukum syarak. *Maqāṣid khaṣṣah* ialah penentuan shariah dalam beberapa kelompok hukum tertentu, contohnya hukum kekeluargaan. Manakala *maqāṣid serpihan* ialah hikmah shariah dalam menentukan sesuatu hukum tertentu, contohnya hukum sunat berkahwin<sup>183</sup>.

*Maqāṣid 'ammah* menjadi perbincangan ilmu *uṣūl fiqh* dan ilmu *fiqh*, manakala *maqāṣid khaṣṣah* menjadi topik perbincangan para fuqaha.<sup>184</sup> Pembahagian *maqāṣid* ini secara lanjutnya dapat dijelaskan seperti berikut:-

- i. 1). *Maqāṣid 'Ammah*:- *Maqāṣid 'Ammah* ialah apa yang shariah tujukan dalam setiap bab-bab dan bahagian-bahagian atau sebahagian besar daripada Shariah. Contohnya

---

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> al-Raysūnī, Aḥmad, *Naẓāriyyah al-Maqāṣid 'Inda Imam al-Shāṭibī* (Al-Qāhirah: Dar al-Kalimah, 2014), 68.

<sup>183</sup> Walaubagaimanapun adalah lebih tepat untuk meletakkan *maqāṣid juziyyah* dalam pembahagian *maqāṣid kulliyah* berdasarkan analisa yang telah dibuat dalam bab ini.

<sup>184</sup> Muḥammad Al-Ṭāhir al-Misawī, *Ibn 'Ashūr wa Kitābuhu Maqāṣid shari'ah al-Islāmīyyah*, (Kuala Lumpur, al-Bashāir li al-Intaj al-Ilmi, 1998), 171.

memelihara sistem dan polisi Ummah demi memastikan kelangsungan dan kesinambungan kehidupan manusia. Tujuannya tidak lain adalah untuk mencapai *maṣlaḥah* dan menolak *mudarah*. Ibn ‘Ashūr mendefinisikan *maqāṣid ‘ammah* sebagai makna yang telah dikaji dan diperhatikan serta hikmah dalam setiap hukum hakam Shariah atau setidak-tidaknya bagi kebanyakan hukum Shariah di mana menurut pemerhatian mereka jelas menunjukkan ianya tidak khusus kepada sejenis hukum Shariah”<sup>185</sup>.

2) *Maqāṣid Khaṣṣah*:- *Maqāṣid al-khaṣṣah* adalah himpunan objektif yang dipelihara pada setiap lapangan syariat yang tertentu. *Maqāṣid* ini disasarkan bagi merealisasikan tujuan syarak dalam bab-bab tertentu atau bab-bab kecil yang pelbagai- Ibn ‘Āshur menyatakan *maqāṣid khaṣṣah* diturunkan secara peringkat.<sup>186</sup> *Maqāṣid khaṣṣah* dapat difahami sebagai *maqāṣid* bagi setiap bab-bab yang pelbagai dalam cabang syariah dan ilmu-ilmu moden dan sains kemasyarakatan yang memerlukan kepada pertimbangan syarak<sup>187</sup>.

## ii) Pembahagian *Maqāṣid* Dari Sudut Kesan Kepada Ummah

Tingkatan yang dipelopori oleh Al-Ghazzālī dan kemudiannya menjadi teras kepada pembahagian ilmu *maqāṣid* dari sudut kekuatan penghujahannya iaitu *al-Ḍaruriryyat*, *al-ḥājiyyah*, *al-Taḥṣiniyyah*<sup>188</sup>. Ibn ‘Āshur<sup>189</sup> telah membahagikan *maqāṣid* dari sudut kekuatannya kesannya kepada ummah kepada *ḍarūriyyah*, *ḥājiyyah* dan *taḥṣīniyyah* serta membahaskan persoalan *ḍarūrah* pada bahagian pertama. Beliau menyatakan para sarjana Islam atau *uṣūliyyun* berbeza pandangan dalam memberikan definisi *maqāṣid al-ḍarūriyyah* walaupun mereka bersepakat pada maksudnya.

<sup>185</sup> Ibn ‘Āshur, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 57.

<sup>186</sup> al-Yubī, Muḥammad Sa‘ad Ibn Aḥmad Ibn Mas‘ud, *Maqāṣid shari‘ah al-Islāmīyyah wa ‘Alāqatuhā bi al-Adillāt al-Shar‘īyah*, (Al-Dammam : Dar Ibn Al-Jawzi, 2008).

<sup>187</sup> Aṭīyyah, Jamaluddin, *Nahu Taf‘īl al-Maqāṣid al-Shari‘ah*, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2003), 131.

<sup>188</sup> al-Ghazzālī, *al-Mustasfa*, (Dar al-Kutūb ‘Ilmiyah: Beirut, 2008), 275-276.

<sup>189</sup> Ibn Āshur, Muḥammad Tahir, *Maqāṣid al-Shar‘iah*, (Al-Qāhirah: Dar al-Salam, 2006) 76.

Dari sudut yang lain, pembahagian *maqāṣid* juga telah ditambah seperti Imam Al-Qarāfi dan Imam al-Ghazzali menambah kehormatan (*al-irdh*) sebagai salah satu bentuk *maqāṣid*<sup>190</sup>. Dr Yusuf Al-Qarḍhawi bersetuju dengan penambahan itu berpandukan hadis:-

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ , أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , قَالَ : " كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ  
دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ "

T

Terjemahan:- “Sesungguhnya darah kalian, kehormatan kalian, harta kalian adalah haram (terjaga) atas kalian yang lain.”<sup>191</sup>

Al-Quran telah menyebutkan hukuman bagi orang yang menodai kehormatan, iaitu hukum mencemarkan nama baik atau kehormatan (*al-qadzif*). Dengan demikian, adanya permasalahan hukuman yang diberikan oleh syariat tersebut menjadi pengaruh untuk membatasi dan menentukan *al-kulliyat* atau *al-dharuriyat* tersebut. Dengan demikian adanya hukuman had ke atas orang yang mencemarkan nama baik orang lain (*qazaf*) menunjukkan sama pentingnya hal tersebut dengan hal-hal yang telah disebutkan di atas. Hal ini kerana kehormatan adalah martabat dan kemuliaan manusia.

Imam al-Ghazzālī mengemukakan teori *māqaṣid al-sharī‘ah* ini dengan menghadkan adanya pemeliharaan shariah terhadap lima unsur utama: agama, jiwa, akal, kehormatan dan harta benda<sup>192</sup>. *Maqāṣid al-darūriyyah* meliputi kehidupan manusia dan kewujudannya (diperlukan dalam dunia) bermakna jika *maqāṣid* ini maka manusia akan terdedah kepada bahaya dan kemusnahan”

iii. Pembahagian *maqāṣid* dari sudut keumuman Umat dapat dibahagikan kepada

---

<sup>190</sup> Al-Ghazzālī, *al-Mustasfa*, 1:172; al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 3:47.

<sup>191</sup> Hadith Riwayat Ibn Majah, Kitab Fitn, Bab Haram Damun Muslimin wa Maluhu, no Hadith 3933. Lihat Ibn Majah, Muḥammad Ibn Yazid, dalam *Mawsū‘at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Sālih Ibn ‘Abd al-‘Aziz Āl al-Shaykh (Riyād: Maktabah Dar al-Salam, 2008), 2712.

<sup>192</sup> al-Ghazzālī, *al-Mustasfa*, (Dar al-Kutūb‘Ilmiyah: Beirut, 2008), 1:275-276.

1) *Maqāṣid Kulliyah* atau dikenali sebagai *universal maqāṣid* ialah *maqāṣid* yang berbentuk sejagat di mana apabila perkataan *maqāṣid* di sentuh perkara pertama yang timbul ialah pemeliharaan terhadap agama, nyawa, akal, keturunan dan harta seperti yang telah disusun oleh Imam Al-Ghazzālī dan Imam Al-Juwayni. Manakala sarjana yang datang selepas mereka berdua hanya menambah atau meringkaskan daripada lima komponen utama serta dalam masa yang sama berbeza dari sudut penyusunan peringkat keutamaan *maqāṣid*”<sup>194</sup>

2) *Maqāṣid Juziyyah* pula ialah *maqāṣid* yang melibatkan *maṣlahah* individu atau kelompok kecil daripada masyarakat<sup>195</sup> daripada hukum haram, sunat, wajib harus dan karahah<sup>196</sup> atau boleh difahami sebagai hikmah yang dimaksudkan syarak bagi setiap hukum yang dikenali sebagai *‘illah* ketika melalui proses *istinbāt* melalui qiyas<sup>197</sup>. Ulama berbeza pandangan ketika menghuraikan pengertian *maqāṣid al-juziyyah*. Namun dapat difahami daripada perbincangan berkaitan *maqāṣid*, *maqāṣid juziyyah* ialah pemeliharaan syarak yang ingin diterapkan dalam setiap hukum-hukum tertentu dalam bab wudhu, solat dan jual beli<sup>198</sup> sebagai contoh seperti elemen berpegang kepada janji yang terhasil daripada pensyariatan dalam akad pajak gadai dan elemen menjauhi kemudaratan yang terhasil secara konsisten dengan wujudnya pensyariatan talak<sup>199</sup>. Contoh bagi *maqāṣid* jual beli ialah pemindahan hal milik supaya pembeli mempunyai

<sup>193</sup> Ibn ‘Ashūr, *Maqāṣid al-Shari’ah*, (Damsyiq: Dar al-Salam, 2006), 76; Atiyyah, Jamaluddin, *Nahu Taf’īl al-Maqāṣid al-Shari’ah*, 124, ; Attia, Gamal Eldin, Ter: Roberts, Nancy, *Towards Realization Of The Higher Intents Of Islamic Law : Maqāṣid al-Shari’ah A Functional Approach*, (Petaling Jaya, Selangor : Islamic Book Trust, 2010), 91.

<sup>194</sup> Al-Ghazzālī, Abū Hamid Muḥammad Ibn Muḥammad, *Al-Mustasfa min ‘ilm al-Uṣūl*, (Dar al-Kutub ‘Ilmiyah, 2008), 1:275.

<sup>195</sup> Ibn ‘Ashūr, *Maqāṣid al-Shari’ah*, 85.

<sup>196</sup> Alī, Muḥammad Abd al-‘Atīy Muḥammad, *al-Maqāṣid al-Shari’ah wa Atharuha fi al-Fiqh al-Islamī*, (Kaherah: Dar al-Hadis, 2007), 15.

<sup>197</sup> Atiyyah, Jamaluddin, *Nahu Taf’īl al-Maqāṣid al-Shari’ah*, 137.

<sup>198</sup> Al-Yubī, Muḥammad Sa’ad Ibn Aḥmad Ibn Mas’ūd, *Maqāṣid shari’ah al-Islāmīyyah wa ‘Alāqatuhā bi al-Adillāt al-Shar’īyyah* (Riyād: Dar Al-Hijrah, 1998),

<sup>199</sup> Suhaylī, Muḥammad Amin, *Qā’idah Dar al-Maṣāṣid awla min Jalbu al-Maṣālih*, 65.



hak untuk memiliki dan menggunakan barang yang telah dibelinya<sup>200</sup>.

*iv: Dari aspek Hazz Al-Mukallaf dibahagikan kepada :-Maqāṣid Aṣliyyah dan Tabiyyah:-*

Syariah meletakkan bagi setiap ibadah dan adat mempunyai *maqāṣid* nya yang tersendiri. Sebagai contoh dalam pernikahan disyariatkan untuk meramaikan keturunan namun di situ Allah memberikan juga nikmat melihat kecantikan pasangan, menyediakan tempat tinggal yang baik, saling bantu membantu dalam urusan dunia dan akhirat, berseronok dengan perkara yang halal, dan mengambil manfaat harta pasangan dan pemeliharaan daripada terjatuh kepada perkara yang dilarang. Kesemua perkara ini menjadi faktor sebab diharuskan nikah. Apa yang dinaskan secara jelas itu adalah *maqāṣid aṣliyyah*. Manakala *maqāṣid al-tab'iyyah* ialah hikmah pensyariatan yang tersingkap melalui metode induktif dan dalil-dalil yang lain<sup>201</sup>.

*Al-tanāsul* merupakan *maqāṣid aṣliyyah* dan semua nikmat lain seperti saling menyambung silaturrahim dan sebagainya ialah *maqāṣid al-tab'iyyah*. Begitu juga *maqāṣid aṣliyyah* bagi ibadah ialah menghambakan diri kepada Allah (*tawajjuh*) dan *maqāṣid al-tab'iyyah* ialah untuk mendapat darjah yang mulia di sisi Allah atau ingin menjadi awliya Allah. *Maqāṣid al-tab'iyyah* ini mengukuhkan dan menguatkan *maqāṣid aṣliyyah* dan menjadi faktor pendorong kepada *maqāṣid aṣliyyah* justeru ia diiktiraf syarak.

Sebaliknya jika *maqāṣid al-tab'iyyah* kepada ibadah seperti ingin mendapatkan harta maka niat seperti ini tidak akan dapat konsisten dalam perbuatannya. Manakala *maqāṣid al-tab'iyyah* yang menjadi faktor pendorong kepada *maqāṣid aṣliyyah* akan menatijahkan kesinambungan dan konsistensi dalam perbuatannya. Maka *maqāṣid al-*

---

<sup>200</sup> Asmadi Mohamed Naim, Memahami Kerangka Maqāṣid al-Shariah Dalam Kewangan dan Pelaburan, (makalah, Seminar "Pasaran Modal Islam Malaysia 2016, IKIM Oktober 2016), 1-14.

<sup>201</sup> Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, 2:337.

*tab‘iyyah* yang melanggar maksud *maqāṣid aṣliyyah* maka ditegah melakukannya.<sup>202</sup>.

Seperti firman Allah dalam surah Toha ayat ke-14 merupakan *maqāṣid aṣliyyah*.

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿١٤﴾

Al-Taha:14

Terjemahan: Sesungguhnya Aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan (yang hak) selain Aku, maka sembahlah Aku dan dirikanlah solat untuk mengingatiKu.

Manakala contoh bagi *maqāṣid al-tab‘iyyah* ialah seperti kelebihan daripada ibadah solat ialah dapat menghalang daripada perbuatan keji dan munkar.

أَتُلْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾

Al-Ankabut:45

Terjemahan: Sesungguhnya solat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar. Dan sesungguhnya mengingat Allah (solat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.

*Maqāṣid al-tab‘iyyah* dapat dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu yang pertama ialah apa yang diperlukan untuk mengukuhkan, mengikatnya dengan tujuan asal dan menambahkan rasa keinginan melakukan *maqāṣid aṣliyyah*, kedua *maqāṣid* bersifat *tabiyyah* yang menghapuskan maksud kepada *maqāṣid aṣliyyah* samada dari aspek ibadah atau adat. Maka melakukan *maqāṣid al-tab‘iyyah* ketika ini adalah dilarang sama sekali. *Maqāṣid al-tab‘iyyah* yang tidak disyaratkan dengan kewujudnya mengukuhkan *maqāṣid aṣliyyah* namun kewujudnya tidak menghapuskan *maqāṣid*

<sup>202</sup> Ibid, 336-339.

*aşliyyah* , maka *maqāşid al-tab‘iyyah* dari kategori ketiga ini hanya boleh terjadi dalam *maqāşid* syarak berbentuk adat dan bukan ibadat<sup>203</sup>. Disyaratkan bagi *maqāşid al-tab‘iyyah* tidak bercanggah dengan *maqāşid aşliyyah* .

vi) *Maqāşid Qotiyyah* dan *Zanniyah*<sup>204</sup>

Pembahagian *maqāşid* yang terakhir merujuk kepada pembahagian *maqāşid* dalam aspek keperluan mencapai *maşlahah* dan menolak kemudaratan bagi individu dan masyarakat terbahagi kepada *qaṭ‘iyyah*, *zanniyah* dan *wahmiyyah*.<sup>205</sup>

Perbahasan dalam kalangan *uşūliyyūn* tentang *maqāşid* dari aspek kepelbagaian definisi dapat membawa kita kepada hakikat maksud sebenar di sebalik *maqāşid ḍarūriyyah*. *Maqāşid ḍarūriyyah* adalah himpunan daripada kaedah dan *ḍawābiṭ* yang meliputi dan memenuhi kehidupan manusia di dunia dan untuk menggapai keredhaan Allah di akhirat. *Maqāşid ḍarūriyyah* merupakan tunggak kehidupan dan jika kehilangan salah satu dari elemennya sudah cukup untuk memberi kemusnahan dan kefasadan kepada kehidupan manusia. Seterusnya membawa kepada huru-hara dalam kehidupan.

Allah SWT telah menyatakan tentang kepentingan menjaga *maşlahah ḍarūriyyāt* dalam firmanNya:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ  
أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ قَبَائِعُهُنَّ وَاسْتَغْفِرَ لَهُنَّ اللَّهُ  
إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Al-Mumtahanah: 12.

Terjemahan: Wahai Nabi! Apabila orang-orang perempuan yang beriman datang kepadamu untuk memberi pengakuan taat setia, bahawa mereka tidak akan melakukan syirik kepada Allah dengan sesuatu pun, dan mereka tidak akan mencuri, dan mereka tidak akan berzina, dan mereka tidak akan membunuh anak-

<sup>203</sup> Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uşūl al-Sharī‘ah*, 2: 345.

<sup>204</sup> Ibn ‘Ashūr, *Maqāşid al-Sharī‘ah*, 85.

<sup>205</sup> Ibn Khaujah, Muḥammad al-Jaiyb, *Maqāşid shari‘ah al-Imam al-Akbar Muḥammad Tahir Ibn ‘Ashūr wa kitābūhu Maqāşid shari‘ah Bayna ‘Ilmī Uşūl Fiqh wal Maqāşid al-Shari‘ah*, (Qatar: Wizārah al-Awqaf wa Shu‘un Al-Islāmīyyah, t.t ), 2:136.

anaknya, dan mereka tidak akan melakukan sesuatu perkara dusta yang mereka ada-adakan dari kemahuan hati mereka, dan mereka tidak akan menderhaka kepadamu dalam sesuatu perkara yang baik, - maka terimalah pengakuan taat setia mereka dan pohonkanlah kepada Allah mengampuni dosa mereka; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.

### 2.1.1 Hubungan Antara *Darūrah* dan *al-Maqāṣid Shariah*

Menerusi hubungan antara *darūrah* dan *maqāṣid* shariah, kita akan dapati *maqāṣid* adalah bertujuan untuk mendapatkan *maṣlaḥah* dan mengelakkan kemudaratan. Hubungannya adalah pada pembahagian *maqāṣid* kepada *maqāṣid darūriyyah*, *hājiyyah* dan *tahṣiniyyah*. Pembahagian dari sudut kekuatan keberkesanan *maqāṣid* itu sendiri. Kepentingan *maqāṣid* ini ialah menjadi satu mekanisme bagi mujtahid menilai hukum-hukum baru berkaitan *darūrah* agar ijtihad yang dikeluarkan tidak bersifat syaz dan menyalahi objektif kepada kaedah-kaedah hukum fiqh<sup>206</sup>.

Perbezaan dalam kalangan *uṣūliyyūn* dalam memberikan definisi *maqāṣid* dalam shariah Islam ini terdorong di atas kepelbagaian analisa yang telah dikupas dalam kalangan mereka. Sebahagian maksud itu hasil daripada perbezaan berikut<sup>207</sup>:-

- 1) Kategori *darūrah* dalam perbezaan penulisan-penulisan klasik mazhab Fiqh
- 2) Bab-bab hukum yang berkaitan dengan kaedah *maqāṣid*
- 3) Aspek-aspek yang meliputi *maqāṣid*
- 4) Kedudukan *maqāṣid* dari sudut umum atau khusus

Menurut Jaṣir ‘Awdah ini, bahawa perkara pertama dalam mengupas kerangka *maqāṣid* ialah kategorinya dari sudut kedudukan *darūrah* dalam *maqāṣid*<sup>208</sup> dan kaitannya dengan *hājah* yang membawa maksud kesulitan mendesak hingga meningkat ke peringkat *darūrah*. Ini bertepatan dengan maksud sebenar *darūrah* sepertimana yang

<sup>206</sup> Salhath, Rashid, *al-Hukm al-Shariy Baina Manhaj al-Istinbāt wa Fiqh al-Tanzil*, (Syria: Muassasah Dar al-Nawadir, 2012), 53.

<sup>207</sup> Awdah Jaṣir, *Maqāṣid shari‘ah Falsafah li al-Tashrī‘ al-Islāmī*, (Herndon: al-Ma‘had al-‘Alami li al-Fikr al-Islāmī, 2012), 31.

<sup>208</sup> Awdah Jaṣir, *Maqāṣid shari‘ah Falsafah li al-Tashrī‘ al-Islāmī Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 32.

disebut Mustafa al-Zarqa ialah “Suatu keperluan (*ḥājah*) bertujuan untuk memudahkan dengan maksud menolak kesulitan. Secara keseluruhannya menepati dengan maksud *maqāṣid* shariah *al-‘āmmah*.”<sup>209</sup> Oleh yang demikian dapat difahami *ḍarūrah* dalam konteks *maqāṣid* merangkumi *ḍarūrah* berbentuk *ḍaruriyyat*, *ḍarūrah ḥājiyyah* dan *ḍarūrah taḥsinīyyah*. Daripada *Maqāṣid al-Ḍarūrīyyāt* ini Ulama membahagikannya kepada 5 bahagian iaitu *maqāṣid* agama, nyawa, akal, keturunan, harta dan Imam Ghazzālī telah menambah memelihara maruah sebagai sebahagian *Maqāṣid al-Ḍarūrah* atau *ḍarūrīyyāt*.<sup>210</sup> Imam Ghazzālī telah menimbulkan polemik hangat dalam pertimbangan beliau menerusi *maṣlaḥah mursalah* dengan meletakkan syarat *qaṭ‘īyyah*, kulliyah dan *ḍarūrah* sebagai syarat beramal dengan *maṣlaḥah mursalah*. Ketiga-tiga elemen ini dihuraikan oleh Imam Ghazzali dalam masalah tentera musuh menawan sebilangan umat Islam dan dijadikan perisai kepada mereka dalam menghadapi tentera Islam. Jika tawanan yang dijadikan perisai oleh tentera musuh tidak dibunuh maka tentera musuh akan menguasai negara Islam dan umat Islam yang dijadikan perisai oleh mereka juga akan dibunuh. Oleh yang demikian, dibolehkan membunuh tawanan perang yang dijadikan perisai tentera musuh walaupun umat Islam demi kemaslahatan yang bersifat *ḍarūrah*, *kullī* dan *qaṭ‘ī*.<sup>211</sup>

### 2.5.6 *Ḍarūrah* dan Kaedah *Maqāṣidiyyah*

Dalam membincangkan Syariah Islam, Kaedah fiqhiyyah dan *uṣūliyyah* merupakan perbincangan asas dalam perbincangan mengenai kaedah hukum Islam. Namun, perbincangan tentang kaedah *maqāṣidiyyah* jarang-jarang diketengahkan. Secara etimologinya, *Qawā‘id* ialah kata jamak kepada kaedah. Manakala maksud bagi kaedah

<sup>209</sup> Ayyūbī, Ayman Jibrīn, *Maqāṣid shari‘ah fi Takhsis Naṣṣ bi al-Maṣlaḥah wa Tatbiqātuhā fi al-Fiqh Islāmī*, (‘Ammān: Dar al-Nafāis li al-Nashr),

<sup>210</sup> Al-Ghazzālī, *al-Mustaṣfa*, 1:172; al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 3:47.

<sup>211</sup> Lihat Al-Ghazzālī, *al-Mustaṣfa*, 1:294; Hal ini berikutan masalah melibatkan pertumbahan darah terhadap sebahagian umat Islam dan pemeliharaan darah merupakan *maṣlaḥah daruriyyah* maka tidak dapat tidak *maṣlaḥah* yang akan meluputkannya juga ialah *maṣlaḥah daruriyyah* kerana *maṣlaḥah ḥājiyyah* dan *taḥsinīyyah* tidak boleh mengatasi *maṣlaḥah daruriyyah*. Ridzwan Ahmad, *Standard Maṣlaḥah Dan Mafsadah Dalam Penentuan Hukum Islam Semasa Di Malaysia*, (Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2004), 62.

dalam istilah ialah:- “Satu perkara yang berbentuk menyeluruh dan praktikal kepada semua perinciannya.” Dr Abd al-Rahman Al-Kaylānī<sup>212</sup> telah mengemukakan definisi bagi Kaedah *Maqāṣidiyyah* sebagai:-

“Sesuatu yang menggambarkan tentang satu tujuan umum yang diambil daripada dalil-dalil syarak, menunjukkan Syarak ingin menegakkannya berdasarkan prinsip yang mendasari hukum-hakam”. Manakala menurut Suhaylī pula, kaedah *al-maqāṣidiyyah* membawa pengertian tujuan umum yang digarap menerusi dalil-dalil shariah yang pelbagai dalam menfokuskan kehendak syarak dalam pembinaan hukum.<sup>213</sup>

Al-Kaylānī pula menngambarkan kaedah *al-maqāṣidiyyah* sebagai satu kaedah umum yang merangkumi semua bab, individu, masa, keadaan tidak terhad kepada bab dan keadaan tertentu sahaja. Sebaliknya menjurus kepada tujuan am, iaitu menghasilkan *maṣlahah* dan bukannya tujuan *juz’iy* kepada bab tertentu. Selain daripada itu juga menunjukkan bahawa hukum-hukum taklif disyariatkan oleh Syarak dengan tujuan menghasilkan *māqaṣid al-sharī’ah* (*maṣlahah*). Kesemua kaedah *al-maqāṣidiyyah* atau “*Qawā’id al-Maqāṣid*” ini adalah bersumberkan kepada dalil-dalil Syarak seperti al-Quran, Hadis dan lain-lain.

Bagi menghuraikan kedudukan kaedah ini dengan lanjut, Imam al-Shāṭibī mengatakan ketiga-tiga prinsip umum bagi kaedah *al-maqāṣidiyyah* ialah *ḍaruriyyat*, *ḥājiyyah* dan *taḥsīniyyāt* adalah bersifat pasti (*qoti’*). Berikut adalah ulasan yang mendasari pernyataan Shāṭibī di atas:-

“Tiada seorang pun ahli ijtihad dalam shariah meragui kepastian ketiga-tiga prinsip ini yakni kemestian (*ḍaruriyyat*), keperluan (*ḥājiyyah*) dan kemudahan (*taḥsīniyyāt*). Bukti pernyataan ini dapat ditemukan dengan menerapkan prinsip induksi kepada shariah dan memerhatikan kaedah-kaedah khusus dan umumnya,

<sup>212</sup> Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī’ah*, (Dar Al-Fikr, Damshiq, 2000), 1:55.

<sup>213</sup> Suhaylī, Muḥammad Amin, *Qā’idah Dar al-Mafāsīd awla min Jalbu al-Maṣālih*, 47.

untuk menemukan aspek-aspek umumnya. Hasil induksi ini, bukan diperkuat oleh dalil-dalil yang bersifat individual tetapi oleh kumpulan-kumpulan dalil itu sendiri.<sup>214</sup>

Jika para mujtahid, fuqaha dan sarjana hanya mempraktikkan prinsip *maqāṣid* syarak tanpa mengaplikasikan kaedah *maqāṣidiah* maka mereka belum mampu memenuhi keperluan semasa. Begitu juga keselarasan aplikasi di antara kaedah *uṣūliyyah* dan *maqāṣidiyyah* perlu diterapkan.. *Māqāṣid al-sharī'ah* secara umumnya telah dibentuk menjadi kaedah *maqāṣidiyyah*. Kedudukannya dalam syariat Islam bagi melahirkan hukum-hukum yang lebih komprehensif dan dinamik. Kaedah *maqāṣidiyyah* berasaskan kepada *istiqrā'*, *ijma'*, kaedah-kaedah syarak yang telah diakui keabsahannya serta dalil akal yang bersumberkan kepada *mantiq al-shar'īy*.<sup>215</sup>

Kaedah *al-maqāṣidiyyah* bergantung kepada metode *istiqrā'* sebagai sumbernya yang pertama dalam melahirkan aplikasi hukum baru dan tidak terhad kepada *naṣ-naṣ* shariah, *aqwal* al-sahabah bahkan merangkumi dalil-dalil syarak secara keseluruhannya.<sup>216</sup> Walau bagaimanapun menurut Raysūnī peranan kaedah *maqāṣidiyyah* ialah bagi mengenalpasti *maqāṣid juziyyah*. Hal ini dapat dilihat berikutan *maqāṣid* umum ('*ammah*) dan utama bagi shariah Islamiah dapat disingkapi melalui metode *istiqrā'*. Manakala *maqāṣid* selain daripada *maqāṣid* umum yang perlu melalui metode selain *istiqrā'* kebiasaannya merupakan *maqāṣid juziyyah* yang bergantung kepada hukum tertentu atau *naṣ* tertentu untuk dikenalpasti. Justeru kaedah *maqāṣidiyyah* menjadi salah satu mekanisme agar proses ijtihad bukan hanya meliputi *maqāṣid* umum bahkan mengukuhkan *kulliyah* syarak dengan kembali kepada *naṣ-naṣ* syarak yang menjadi asas kepada sumber hukum. Oleh itu, peranan kaedah

<sup>214</sup> Al-Shāṭibī, Abū Ishaq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 2:6.

<sup>215</sup> Al-Raysūnī, Ahmad, *Naẓāriyyāt al-Maqāṣid 'inda Imam al-Shāṭibī*, (Al-Qāhirah: Dar al-Kalimah, 2010), 68.

<sup>216</sup> Suhaylī, *Qā'idah Dar al-Mafāsid awla min Jalbu al-Maṣālih*, 71; Shatiby, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 58-64; Al-Kaylānī, *Kaedah al-Maqāṣid 'inda Imam al-Shāṭibī*, 33.

*maqāṣidiyyah* dapat diterjemahkan secara lebih praktikal meliputi hukum umum dan hukum khusus dalam konteks *maqāṣid al-shariah*<sup>217</sup>.

Sebagai contoh dalam surah Al-Baqarah ayat 185 yang berbunyi:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ  
وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ  
وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Al-  
Baqarah 2: 185

Terjemahan: Masa yang diwajibkan kamu berpuasa itu ialah bulan Ramadan yang padanya diturunkan Al-Quran, menjadi petunjuk bagi sekalian manusia, dan menjadi keterangan-keterangan yang menjelaskan petunjuk dan (menjelaskan) perbezaan antara yang benar dengan yang salah. Oleh itu, sesiapa dari antara kamu yang menyaksikan anak bulan Ramadhan(atau mengetahuinya), maka hendaklah ia berpuasa bulan itu; dan sesiapa-apa sakit atau dalam musafir maka (bolehlah ia berbuka, kemudian wajiblah ia berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain. (Dengan ketetapan yang demikian itu) Allah menghendaki kamu beroleh kemudahan, dan Ia tidak menghendaki kamu menanggung kesukaran. Dan juga supaya kamu cukupkan bilangan puasa (sebulan Ramadan), dan supaya kamu membesarkan Allah kerana mendapat petunjukNya, dan supaya kamu bersyukur.

Ayat ini menunjukkan kepada kaedah “Syarak tidak bertujuan memberi taklif yang memberi kesusahan”. Ini berikutan Syariat diletakkan sebagai *maṣlaḥah* kepada hambaNya sama ada *maṣlaḥah* yang lepas dan akan datang. Oleh yang demikian Ibn ‘Āshūr merumuskan sumber yang membina kaedah *maqāṣidiyyah* ianya melalui tiga metode. Pertama, melalui *istiqrā’* (induktif)<sup>218</sup>. Kedua, dalil-dalil al-Quran yang jelas pengujahannya. Ketiga: Sunnah *mutawatir*<sup>219</sup>.

<sup>217</sup> Suhaylī, Muḥammad Amin, *Qā’idah Dar al-Mafāsid awla min Jalbu al-Maṣālih*, 82.

<sup>218</sup> Isbat ialah hukum yang timbul daripada faktor lain. Isbatnya *maqāṣid* melalui *istiqrā’* di akui dalam perbincangan yang panjang dalam ta’lil. Seperti Imam Baidhowi yang mengakui sabitnya *Maqāṣid* dalam pensyariatannya ialah melalui *istiqrā’* dengan berkata. *Istiqrā’* menunjukkan bahawa Allah mensyariatkan hukum untuk *maṣlaḥah* manusia”. Baidhowi, *Minhaj li al-Baidhowī*, 233.

<sup>219</sup> Nu‘man Jaghim, *Turuq al-Kasyfi ‘an Maqāṣid al-Sharī’*. (Jordan: Dar al-Nafāis, 2014).



Pandangan Ibn ‘Āshūr ini diperkukuhkan lagi oleh al-Yubī<sup>220</sup> yang menjelaskan bahawa sumber utama untuk menyingkap *maqāṣid* al-syarak ialah *naṣ* untuk memberi petunjuk kepada objektif syarak yang sebenar. *Naṣ-naṣ* ini datang untuk memberitahu tujuan pensyariatkan dengan pelbagai cara<sup>221</sup>. Ini kerana apa-apa dikhabarkan Allah terhadap syariat maksudnya memberi makna *qaṭīy* (*absolute*).

Konklusinya, *māqaṣid al-sharī‘ah* secara umumnya telah dibentuk menjadi kaedah *maqāṣidiyyah*. Kedudukannya dalam syariat Islam ialah *melahirkan* hukum-hukum yang lebih komprehensif dan dinamik. Ini kerana kaedah *maqāṣidiyyah* berpaut kepada metode *istiqrā’* sebagai sumbernya yang asal dalam melahirkan aplikasi hukum baru. Ia tidak terhad kepada *naṣ-naṣ* shariah, *aqwal as-sahabah* bahkan merangkumi dalil-dalil syarak secara keseluruhannya.<sup>222</sup>

Manakala sumber kepada Kaedah *al-Maqāṣidiyyah* adalah dalil-dalil syarak secara khususnya daripada *naṣ* dan *ijma’* dan cara mengukuhkannya melalui metod *istinbāṭ* dan *istiqrā’*. Kedudukannya di dalam penghujahan syarak ialah ianya merupakan hujjah shar‘iyyah jika ianya bersumberkan *naṣ* kulli. Ini kerana makna kulli diistinbāṭ kan daripada *naṣ* syarak, maka ia meliputi setiap makna *juziyyah* daripada hukum-hukum umum agama<sup>223</sup>.

Justeru kaedah *maqāṣidiyyah* merupakan kerangka kepada *māqaṣid al-sharī‘ah* secara khusus. Bagi membentuk hukum-hukum syarak bukan sekadar berasaskan interpretasi *naṣ* dan asas *maqāṣid* syarak semata-mata. Namun sebaliknya bagi memastikan hukum yang dibuat menepati *maqāṣid* kulliyah ia menuntut mengikut *Qawā‘id al-Maqāṣidiyah* yang telah diiktiraf, disaring dan diujikaji relevansinya. Untuk

---

<sup>220</sup> Al-Yubī, Muḥammad Sa‘ad Ibn Aḥmad Ibn Mas‘ūd, *Maqāṣid shari‘ah al-Islāmīyyah wa ‘Alāqatuhā bi al-Adillāt al-Shar‘īyyah*, 113.

<sup>221</sup> Al-Yubī, *Maqāṣid shari‘ah al-Islāmīyyah wa ‘Alāqatuhā bi al-Adillāt al-Shar‘īyyah*, 107.

<sup>222</sup> Suhaylī, Muḥammad Amin, *Qā‘idah Dar al-Mafāsid awla min Jalbu al-Maṣālih*, 71.

<sup>223</sup> Suhaylī, *Qā‘idah Dar al-Mafāsid awla min Jalbu al-Maṣālih*, 77; Yubī, Muḥammad Sa‘ad Ibn Aḥmad Ibn Mas‘ūd, *Maqāṣid shari‘ah al-Islāmīyyah wa ‘Alāqatuhā bi al-Adillāt al-Shar‘īyyah*, 454.

memahami dasar sesuatu pensyariatian bukan sahaja kita perlu memahami hukum fiqhnya tetapi perlu juga memahami dari konteks *uṣūliyyah* yang berkait rapat dengan kaedah *kulliyah* dan *juziyyah* dalam agama.

### 2.5.7 *Ḍarūrah* dan Kaedah *Uṣūliyyah*

Kaedah *uṣūliyyah* mempunyai perbincangan dalam ruang lingkup berbeza. Sebahagian *Uṣūliyyūn* memberikan definisi yang mengkhususnya sebagai teori *uṣūl* fiqh, ada sebahagian pula memberikan definisinya dalam bab kaedah *kulliyah*, sebaliknya sebahagian yang lain sebagai hukum kulli dalam menghuraikan persoalan dan hukum *fiqhiyyah*. Lantaran itu, dapati daripada perbincangan tentang kaedah Shar'iyah perbezaan antara ilmuwan *Uṣūl* dan ilmuwan fiqh dalam memberikan definisi etimologi dalam setiap perbincangan terminologi.<sup>224</sup> Dikatakan juga kaedah *uṣūliyyah* sebahagian daripada kaedah *fiqhiyyah* dan *Uṣūl Fiqh* sebelum diperkemas menjadi satu disiplin ilmu lain dan diasingkan penerbitannya, kemudiannya berkembang dalam penulisan dan pengarang yang terdiri daripada *Uṣūliyyūn*.

Kaedah *uṣūliyyah* terhasil daripada lafaz-lafaz syarak, dan kaedah-kaedah, *naṣṣ-naṣṣ* dan hukum-hukum syarak<sup>225</sup>. Selain daripada ianya terikat dan terkait dengan dalil syarak manakala kaedah *fiqhiyyah* terkait dengan perbuatan mukallaf.<sup>226</sup> Kaedah *uṣūliyyah* berbeza daripada *fiqhiyyah* terutama kaedah *fiqhiyyah* menjadi rujukan para ahli fiqh, mufti, pelajar yang mencari hukum-hukum *furu'* manakala kaedah *uṣūliyyah* berfungsi sebagai rujukan para mujtahid khusus dalam mengistinbāt kan hukum-hukum fiqh serta untuk menyelidiki hukum-hukum semasa dan realiti (*waqi'*) serta hukum-

<sup>224</sup> Nur al-Din 'Abbāsī, *Taqrib Bayna al-Qawā'īd al-Uṣūliyyah fī ma la Naṣṣa Fihi*, (Beirut : D ar Al-Ibn Hazm, 2008), 28.

<sup>225</sup> al-Qarāfī, *al-Furūq*, 1:2, 'Abd al-Wahhab, *Naṣāriyyāt wa al-Qawā'īd*, 59; Zumaili, *Qa'idah al-Fiqhiyyah*, 13.

<sup>226</sup> al-Faryan, Walid Ibn 'Abd al-Rahman Muḥammad, *al-Qawā'īd al-Fiqhiyyah 'Inda al-Hanabilah*, 96.

Sebagai rumusan, kaedah *uṣūliyyah* ialah kaedah induktif yang digunakan oleh para pengkaji dan mujtahid serta mempunyai kaitan dengan hukum-hakam shariah. Ia merupakan satu himpunan paksi bagi sumber-sumber asas dalam pengkajian sumber-sumber hukum shariah. Dalam erti kata lain kaedah *uṣūliyyah* ialah hukum yang bersifat kulli memberi ahli fiqh satu kesinambungan di antara pembinaan hukum Shar’iyyah dan dalil-dalil yang terperinci. Dalam makna yang lain kaedah *uṣūliyyah* adalah jambatan yang diguna pakai mujtahid untuk sampai kepada hukum-hukum Syari’yyah menerusi dalil-dalil yang pelbagai. Sebagai contoh seperti firman Allah Ta’ala:-

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

AlIsra’17:32

Terjemahan: “Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. Dan suatu jalan yang buruk.”

Firman Allah di dalam larangan mendekati zina kerana perbuatan tersebut menyebabkan kemudaratan yang jelas. Tegahan tersebut bersifat serta-merta dan wajib untuk ditinggalkan manakala segala bentuk wasilah yang membawa kepada penzinaan perlu dihindari.

Umar Sulayman Al-Asyqar memberi definisi kaedah *uṣūliyyah* sebagai asas-asas, dan metode yang diletakkan mujtahid ketika permulaan proses mengeluarkan istinbāt hukum, agar dapat sampai kepada hasil kepada sesuatu hukum<sup>228</sup>.

Manakala menurut Dr Nur al-Din ‘Abbāsī, kaedah *uṣūliyyah* ialah:-

“Satu induksi berbentuk kaedah kulliyah (*universal*) yang menghasilkan pelbagai dalil-

<sup>227</sup> Zumaili, *Qa’idah al-Fiqhiyyah*, 14.

<sup>228</sup> Ashqar, ‘Umar Sulayman Abd Allah al-Ashqar, *Nazariyyat fi Uṣūl al-Fiqh*, (Urdun: Dar al-Nafais, 1999), 403.

dalil yang digunakan oleh para mujtahid *mustaqil* untuk mengeluarkan hukum *fiqhiyyah*”<sup>229</sup> Di antara contoh kaedah *uṣūliyyah* sepertimana yang disebut:-

صيغة الأمر تفيد الوجوب

“Apabila datangnya sighthah ‘amar maka ia memberi arahan wajib”<sup>230</sup>

Kaedah di atas memberi maksud sighthah amar yang paling hampir memberi arahan berbentuk wajib. Begitu juga kaedah yang berbunyi:-

“ Suruhan selepas tegahan memberi hukum harus”<sup>231</sup>

Maka suruhan selepas datangnya tegahan bermaksud keharusan melakukan perkara yang ditegah pada asalnya apabila diangkat sebab larangan itu. Maka surahan bertebaran mencari rezeki “*Fantashiru Fi-Ardh*” selepas selesai fardhu Jumaat memberikan indikasi keharusan jual-beli yang dilarang semasa fardhu Jumaat dalam ayat tersebut. Walaupun ia tidak dijelaskan secara terang.<sup>232</sup> Kaedah *uṣūliyyah* kulliyah berbeza dengan kaedah *uṣūliyyah* berbentuk umum. Kaedah *Uṣūliyyah* kulliyah bermaksud kaedah yang dibina atas dalil *juz’i* atau terperinci dari al-Quran dan al-Sunnah.<sup>233</sup>

#### 2.5.7.1 Hubungkait *ḍarūrah* dan kaedah *uṣūliyyah*

Peranan kaedah *uṣūliyyah* dalam perundangan Islam ialah sebagai salah satu kaedah bagi mujtahid mengeluarkan hukum bagi mukallaf untuk sampai kepada hukum-hukum Allah. Begitu juga ia berperanan sebagai pemulihara kepada shariah Islam dari sudut

<sup>229</sup> Nur al-Din ‘Abbāsī, *Taqrib Bayna al-Qawāi‘d al-Uṣūliyyah fi ma la Naṣṣa fihī*, 28.

<sup>230</sup> Syirāzī, Fairūz Abādī Abi Ishāq Ibrāhīm Ibn ‘Alī Ibn Yuṣuf, *Tabṣīrah fi Uṣūl al-Fiqh*, (Damshiq: Dar al-Fikr, 1980), 26.

<sup>231</sup> Juwayni, Haramyn Abi Al-Ma’ali Abdul Malik, *Al-Burhan Fi Uṣul Fiqh*, (Lubnan: Darul Kutub Ilmiah, 1997). Syirazi, *Tabṣīrah*, 38 Fakhruddin Ar-Razi, *Al-Mahsul*, Razi, Fakhruddin Muhammad ibn Umar bin Husain, (Beirut, Muassasah al-Risalah, 1996), Tufi, *Syarah Mukhtaṣar Raudhah*, Zarkasyi, *Bahrul Muhit*. Ini berdasarkan pandangan *Shafi’yyah*.

<sup>232</sup> Kaylānī, *Qawāi‘d Maqāṣidiyah ‘Inda Al-Imam Al-Shātībī*, 33.

<sup>233</sup> *Ibid*, 75.

metodologi kaedah *uṣūliyyah* yang sempurna dalam mengistinbāt kan hukum-hukum shariah supaya hukum shariah tidak tercemar dengan elemen batil, keraguan dan pentakwilan yang salah<sup>234</sup>. Selain itu kaedah *uṣūliyyah* juga memberikan mujtahid satu metode yang perlu dilazimi dalam mengistinbāt hukum-hukum Shariah dan memberikan pencerahan kepada mereka suatu metode yang perlu diaplikasikan terutama dalam mengeluarkan hukum kontemporari (*fiqh an-nawazil- fiqh novelty*). Begitu juga kaedah *uṣūliyyah* berperanan membentuk dan merangka autoriti fiqhi yang bersuadaya dalam mengeluarkan hukum-hukum syarak atau proses pentarjihan di antara pandangan-pandangan kontradiksi dalam pandangan *fiqhiyyah* seterusnya membentuk kerangka limitasi untuk memahami Al-Quran dan Al-Sunnah<sup>235</sup>.

Hubungkait di antara *ḍarūrah* dan kaedah *uṣūliyyah* ialah menerusi proses *istinbāt* hukum yang melihat kepada faktor *maqāṣid al-sharī'ah*<sup>236</sup> untuk membuat kaedah hukum syarak yang berkaitan dengan hukum *juziyyat* yang memerlukan pertimbangan kaedah usul dan usul fiqh untuk membuat ijtihad.

### 2.5.8 *Ḍarūrah* dan *Istiḥsan*

Perbahasan *istiḥsan*<sup>237</sup> merupakan perbahasan yang sangat dinamik dalam dalil-dalil shariah yang tidak disepakati dalam kalangan *Uṣūliyyun*. Ini kerana istilah *istiḥsan*

<sup>234</sup> Muṣṭafa, Muḥammad Syarif, *al-Qawā'id al-Uṣūliyyah wa Thuruq al-Istinbat al-Ahkām Minhā*, Majallah Al-Jamie'ah Islamiyah Vo 1 19:1, 277-311, 2011, 285.

<sup>235</sup> Kaedah *uṣūliyyah*, dirumus daripada tuntutan lafaz bahasa Arab bagaimana mengambil melalui lafaz tersebut. Dalam pada itu Al-Qarāfi telah meletakkan *Uṣūl shariah* sebagai dua bahagian. Pertama *Uṣūl fiqh*, kedua kaedah *kulliyah jaliyyah*. Bagaimanapun al-Qarāfi tidak menyatakan hukum fikih itu sebagai kaedah fiqh sebaliknya kaedah *maqāṣidiyyah* sebagai ibarat yang tepat. al-Qarāfi, Shihabuddin Abi Abbas Ahmad Bin Idris, *Al-Furuq* (Beirut: Muassasah Risalah, 2003), 1:201 Ahmad Tayyib a-Sanusi, *al-Istiqrā' wa atharuhu fil Qawā'id al-Uṣūliyyah*, (Riyād: Dar al-Tadmuriyyah, 2008), 402.

<sup>236</sup> Nur al-Din 'Abbāsī, *Taqrib Baynal al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fi ma la Naṣṣa fihi*, 83. Kaedah *Uṣūliyyah* yang berkait rapat dengan Maqāṣid syariyyah ialah seperti berikut : 1) Al-Maqāṣid Al-Ḍaruriyyah dalam syariah Islamiah merupakan dasar kepada Maqāṣid kepada Maqāṣid ḥājiyyah dan Maqāṣid tahsiniyyah. 2) *Al-Hajaat dan tahsiniyyah* merupakan pengikut kepada Al-Ḍaruriyyah. 3) *Al-Daruriyyat dan ḥājiyyah, tahsiniyyah* seandainya disyariatkan untuk maṣlaḥah khusus sahaja, dan tidak diangkat atau membelakangkan mana-mana maṣlaḥah juziyy. 4) *Maqāṣid Juziyyat* ditujukan dan diambil iktibar dalam mendirikan kes-kes serpihan.

<sup>237</sup> Saim Kayadibi, *Istiḥsan The Doctrine Of Juristic Preference In Islamic Law*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2010), 2.

menjadi pertembungan antara mazhab Hanafi dan mazhab Hanabilah terutamanya Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim ini kerana keduanya mewakili mazhab Hanabilah sepenuhnya. Pertembungan ini bertitik tolak daripada kenyataan Imam Hanafi bahawa *istihsan* dianggap bertentangan dengan Qiyas. Terdapat juga mereka yang berpandangan bahawa *istihsan* menuntut kemudahan dalam hukum-hukum dalam konteks umum. Ini kerana *istihsan* ialah meninggalkan kesusahan untuk memudahkan sesuatu bebanan hukum dan ia adalah asas agama. Sebagai contoh diharuskan melihat kepada aurat wanita kerana hajat dan *ḍarūrah* yang bersangatan.<sup>238</sup> Menurut Asfahanī *istihsan* ialah hukum yang disangka adalah dalil tetapi ia bukanlah dalil. Bahkan Imam Shāfi'ī telah menegaskan siapa mengambil *istihsan* maka ia telah membuat syariat baru<sup>239</sup>.

Antara contoh *istihsan* dengan *naṣ* apabila Abū Hanifah berfatwa, siapa-apa makan kerana terlupa tetapi tidak batal puasanya berdasarkan hadis:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ ، فَلَيْتَمَ صَوْمُهُ ، فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ . " <sup>240</sup>

Kalaulah tidak kerana adanya riwayat pasti kita katakan ini adalah Qiyas.<sup>241</sup>

Imam Shafi'ī menolak *istihsan* kerana menyanggahi *naṣ*<sup>242</sup> *Istihsan* digunakan oleh al-Bazdawi dan al-Sarakhsī dengan memasukkan *istihsan* ke dalam *qiyas khāfi*. Adalah menarik untuk mencatat bagaimana konsistensi pendirian Ibn Taimiyyah dalam

<sup>238</sup> Syanawi Sa'ad Muḥammad, "Madya Ḥājah Ila Akhaz bi Naẓariyyah al-Maṣlahah al-Mursalah fi al-Fiqh al-Islami" (tesis kedoktoran, Universiti Al-Azhar, 1977), 275.

<sup>239</sup> al-Asfahanī, *Bayan al-Mukhtaṣar wa Huwa Sharh Mukhtaṣar Ibn Ḥajib fi Uṣūl Fiqh*, 809.

<sup>240</sup> Hadith Riwayat Bukhari, Kitab Siyam, Bab: Al-So'im Idza Akala Aw Shariba Nasiyan, No Hadith: 1933, 151. Juga Kitab: Al-Ayman Wan Nudzhur, Bab: Idza Hanitha Nasiyan Fi Ayman, No Hadith: 6669, 557. Hadith Riwayat Muslim, Kitab: Siyam, Bab: Akli An-Nasi Wa Syurbihī Wa Jim'aihi La Yufthir, No Hadith: 2712, 863. Hadith Riwayat Ibn Majah, Kitab: *Ma Ja Fi Al-Siyam*, Bab: Ma Jaa Fi Man Afthoro Nasiyan, No Hadith: 1673, 2577.

<sup>241</sup> Waliyullah al-Dahlawi, *Hujjatu Allahu al-Balighah* (Qahirah: Dar al-Kutub a-Hadithah, 1964), 1:161.

<sup>242</sup> Marad, Yahyi, *al-Ittiḥāful Bariyyah bi al-Tā'rifat al-Fiqhiyyah wa al-Uṣūliyyah*, (Beirut: Dar al-Kutub 'Ilmiyah, 2004). 273; al-Shāfi'ī, Idris, *al-Risalah*, (Beirut: Dar al-Nafais, 1999), 255.

mempertahankan hubungan antara shariah dan qiyas. Dalam hal ini, qiyas tidak dibatasi oleh sebab yang jelas sebagaimana dipraktikkan secara aktif oleh Ulama Hanafi dalam *qiyas thard*. Ibn Taimiyah menekankan keperluan mendesak bagi para pakar hukum untuk melihat kepada tujuan hukum shariah dijalankan.<sup>243</sup> Dalam situasi di mana qiyas bertentangan dengan shariah, Ibn Taimiyyah menegaskan bahawa pertentangan itu hanya pada zahinya sahaja. Namun maksud yang abstrak, inti dari qiyas sahih selaras dengan shariah.

Pandangan al-Qarāfi dan Ibn Dadiq al-‘Iyd yang menyatakan bahawa pada hakikatnya *istihsan* merupakan terminologi bagi *maṣlaḥah mursalah* dalam mazhab Hanafi. Ini ekoran *maṣlaḥah* menurut mereka *maṣlaḥah* ditemukan dalam semua mazhab<sup>244</sup>. Perbezaannya, cuma terletak pada terminologi dan metode *istinbāt* nya serta frekuensi penggunaannya. Ini dapat dimaklumi, kerana semua mazhab fiqh yang empat ini ijma’ bahawa tujuan utama pensyariatan hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat Islam<sup>245</sup>.

Perbezaan perbahasan para sarjana berkenaan *istihsan* menunjukkan perbezaan kerangka bagi *istihsan* disebabkan ada yang mengatakan ianya satu hukum sabit dengan qiyas dan ada pula mengatakan ianya lebih umum daripada itu. *Istihsan* boleh terjadi dengan qiyas dan boleh terjadi dengan selain qiyas<sup>246</sup>. Ada yang berpandangan *istihsan* ialah “berpindah daripada kewajiban *qiyas jalī* kepada *qiyas khofi*”.<sup>247</sup> Manakala al-

---

<sup>243</sup> Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Hukum Islam Progresif Reformulasi Istihsan Ibn Taimiyyah*, (Jakarta: Gaung Persada Press Jakarta, 2007).

<sup>244</sup> Asmawi, M. Ag, *Filsafat Hukum Islam* (Surabaya : Penerbit Elkaf, 2006), 148.

<sup>245</sup> Sebagai contoh Mazhab Hanafi menggunakan nama *istihsan*. Walau bagaimanapun pandangan ini tidak begitu tepat kerana perbezaan pada mazhab bukan hanya pada istilahnya sahaja tetapi bagaimana proses mengambil hukum yang berasaskan dari paduan *naṣ* dan *ta’lil*. Perbezaan antara qiyas dan *Istihsan* ialah qiyas menuntut berhati-hati dan ketelitian manakala implikasi *Istihsan* ialah keharusan yang menjadikan *istihsan* seakan bertentangan dengan dalil syarak. Maka kebanyakan yang menolak *istihsan* kerana bimbang penggunaannya hingga menyebabkan pensyariatan berlaku tanpa dalil seperti yang disebut oleh Imam al-Syafi. Al-Khadri, Muhamamd, *Uṣūl Fiqh*, (Al-Qāhirah: Dar al-Hadis, 2003), 328.

<sup>246</sup> Harb, Al-Hilmi, *Maqāṣid Uṣūl Fiqh wa Mabānihi*, (‘Amman: Dar al-Rāzī, 2009), 283.

<sup>247</sup> Lihat Bazdāwi, *Uṣūl al-Bazdāwi*, 4:7.

Jassas berpandangan *istiḥsan* ialah: “Meninggalkan qiyas kepada apa-apa lebih awal daripada qiyas.”<sup>248</sup>

*Istiḥsan bi al-Ḍarūrah* ialah situasi ketika mana mujtahid melihat satu situasi *ḍarūrah* yang menyebabkan terpaksa meninggalkan qiyas dan mengambil hukum umum berdasarkan semata-mata situasi *ḍarūrah* atau *ḥājah*. Sebagai contoh dalam kes membersihkan perigi yang terjatuh najis di dalamnya. Jika melihat semata-mata qiyas zahir maka kita tidak mungkin membersihkannya sama ada dengan mengalirkan air sepenuhnya atau sebahagiannya, kerana mengalirkan sebahagian air yang ada dalam perigi atau parit tersebut tidak akan menyebabkan sucinya baki air perigi yang lain. Begitu juga jika kita menimba semua air keluar dan memasukkan air bersih yang baru masih tetap perigi itu masih belum bersih dari najis sebentar tadi<sup>249</sup>. Di sini Ulama Hanafiah menggunakan *istiḥsan* dalam kewajiban beramal dengan *qiyas*, maka dihukum suci dengan mengalirkan air setakat yang termampu sahaja kerana *ḍarūrah*. Pembersihan secara keseluruhan amat menyukarkan sedangkan keperluan manusia kepada air di dalam perigi tersebut amat tinggi.<sup>250</sup> Hukum disini bersandarkan semata-mata *istiḥsan* dalam mengangkat kepayahan yang besar atau menghapuskan kemudaratan (*qathu ad-ḍarār*)<sup>251</sup>.

Sehubungan dengan itu *istiḥsan li al-ḍarūrah* juga bermaksud, meninggalkan *qiyas* dalam situasi-situasi sukar dengan berubah daripada hukum asal kerana terdapatnya *ḍarūrah*. Beramal dengan qiyas dalam situasi ini akan menyebabkan kepayahan dan kesusahan maka perkara tersebut menyebabkan keperluan beramal

---

<sup>248</sup> Taftazani, *Sharḥ al-Talwīḥ ala al-Tauḍīḥ li Matan al-Tanqīḥ fi Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyyah), 2:183.

<sup>249</sup> Ini kerana telah terjatuhnya najis ke dalam lubang perigi dan dinding perigi dan tidak mungkin kita dapat membersihkan najis di dalam lubang tersebut

<sup>250</sup> Sarakhsī, Abi Bakar Aḥmad Ibn Sahl, *Uṣūl Sarakhsi*, 2: 203; *Taqirir wa Tahbir*: 3:222; Mawāfi, Aḥmad, *al-Ḍarār fi al-Fiqh Al-Islāmī*, (Arab Saudi: Dar Ibn Affan, 1997), 1:486.

<sup>251</sup> Mawāfi, Aḥmad, *al-Ḍarār fi al-Fiqh al-Islāmī*, 1:486



dengan *istihsan* untuk merealisasikan *māqaṣid al-sharī'ah* yang bertujuan untuk melunaskan *maṣlahah* dan menghindar mudarah.<sup>252</sup>

Jenis ini menyerupai *istihsan maṣlahah* kerana untuk merealisasikan *darūrah* dan *raf'ul haraj* terdapat padanya *maṣlahah* namun *istihsan* dengan *darūrah* lebih khusus daripada *maṣlahah*.<sup>253</sup> Di antaranya seperti tidak boleh membuka aurat merupakan qiyas yang zahir, kemudian diharuskan kerana melihat kepada situasi-situasi *darūrah* sebagai contoh untuk mengubati pesakit berdasarkan *istihsan* kerana terdapat keperluan melibatkan nyawa apabila melihat aurat wanita dalam kes-kes kecemasan dan kritikal.<sup>254</sup> Hakikatnya dalam mazhab al-Syafi dalam masalah melihat aurat wanita bukanlah berdsarkan hukum *istihsan* ataupun qiyas kerana terdapat naṣ mengharamkan melihat aurat wanita dan ianya bukan qiyas. Seandainya terdapat *darūrah* untuk merawat maka ia termasuk dalam firman Allah Ta'ala:-

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ

Surah Al-Haj: 78

Terjemahan: Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya Dia lah yang memilih kamu (untuk mengerjakan suruhan agamanya); dan Ia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara agama

Maka melihat aurat wanita termasuk dalam kaedah *darūrah* dalam mengharuskan perkara yang haram ketika terdapatnya keperluan mendesak. Begitu juga keharusan bagi perkara *darūrah* hanya dipakai menurut kadarnya sahaja atau *al-darūrah tuqaddar biqadariha*. Bagi meleraikan permasalahan ini dapat disimpulkan bahawa memelihara

<sup>252</sup> Al-Sarakhsī, *Uṣūl Sarakhsi*, 2: 203, *Kashf al-Asrar li al-Nasafi*, 2:292, *al-Madkhal al-Fiqhi li al-Zarqa*, 1:113; Abi Zahrah, Muhammad, *Uṣūl al-Fikh* 311.

<sup>253</sup> Sabri, 'Urwah 'Ikrimah, *al-Istihsan wa al-Athar al-'Amal Bihi 'ala Masa'il al-Ahwal al-Shaksiyah: Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah*, ('Amman: Dar al-Nafa'is, 2011), 101-102; 'Abd al- Hamid Abū Al-Mukaram, *Ad'illah Mukhtalaf Fiha*, 275.

<sup>254</sup> Al-Sarakhsī, *al-Mabṣuth*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1989), 10-145.

nyawa daripada kebinasaan termasuk dalam wajib *ḍarūrīy* dan menutup aurat termasuk dalam wajib takmili, maka diharuskan melakukan kemudharatan yang lebih ringan jika kita mengenal pasti dengan melakukan salah satu perkara yang ditegah akan mengurangkan risiko kebinasaan kepada pemeliharaan bagi wajib *ḍarūrīy*.<sup>255</sup> *Istiḥsan bi al-ḍarūrah* yang dimaksudkan dalam pemakaian *ḍarūrah* bukanlah keadaan *ḍarūrah* atau *ḥājah* kepada perkara yang mudah ataupun menolak kesusahan (*daf'ul ḥaraj*) semata.

**Jadual 2.3:** Analisis Persamaan dan Perbezaan Antara Darurah dan *Uṣūl* Syarak

<b>Kaedah</b>	<b>Persamaan</b>	<b>Perbezaan</b>	<b>Pemakaian</b>
<i>Ḍarūrah</i> Dan <i>Ḥājiyyah</i>	Keduanya bertujuan untuk mengangkat kesusahan dan kepayahan.	<i>Ḍarūrah</i> memerlukan kepada desakan yang berat dan kesinambungan menyeluruh. <i>Ḥājiyyah</i> kepayahan dan kesusahan.	parameter dalam kes-kes muamalah
<i>Ḍarūrah</i> dan <i>Kaedah fiqhiyyah</i>	<i>Ḍarūrah</i> merupakan sebahagian (aspek juziy) yang membina kebanyakan kaedah fiqhiyyah	<i>Ḍarūrah</i> unsur kepada hukum kulli manakala kaedah fiqh hasil perbincangan hukum-hukum fiqh	Sebagai garis panduan dalam mengiktibar hukum semasa
<i>Ḍarūrah</i> dan <i>Kaedah Maqāṣidiyyah</i>	<i>Ḍarūrah</i> dan <i>Kaedah Maqāṣidiyyah</i> keduanya mempunyai elemen Maqāṣidi yang bertujuan menggali dalil kulli dan menyempurna dalil-dalil juz'iy	<i>Ḍarūrah</i> merupakan salah satu konsep dalam kaedah Maqāṣidiyyah. Manakala kaedah Maqāṣidiyyah lebih mencakup kepada elemen-elemen sejagat	Menjadi salah satu pengukur paramater <i>ḍarūrah</i>
<i>Ḍarūrah</i> dan <i>Kaedah Uṣūliyyah</i>	<i>Ḍarūrah</i> dan <i>Kaedah Uṣūliyyah</i> diambil daripada naṣ-naṣ Syarak	<i>Ḍarūrah</i> merupakan konsep manakala <i>Kaedah Uṣūliyyah</i> ialah	Penggabungan berperanan menghasilkan hukum lebih

<sup>255</sup> Sultan, Salahuddin 'Abd Halim, *Madya Hujjiyatul Istiḥsan wa Sadd al-dzharār* (Qahirah: Sultan lil al-Nasr, 2004), 19-20.

		metod pengambilan hukum daripada teks Syarak	menepati kehendak teks
<i>Darūrah</i> dan <i>Istihsan</i>	<i>Darūrah</i> dan <i>Istihsan</i> keduanya mempunyai elemen memelihara <i>maṣlahah</i> dan memberi kemudahan kepada manusia	<i>Istihsan</i> menggunakan konsep <i>darūrah</i> dalam aplikasi pertimbangannya, Maka <i>darūrah</i> lebih umum.	<i>Darūrah</i> dan <i>Istihsan</i>
<i>Maṣlahah</i> dan <i>Darūrah</i> \\	Bertujuan mencapai kemaslahatan dan kemudahan yang difokuskan untuk survival dunia dan akhirah	<i>Maṣlahah</i> bergantung kepada dalil-dalil umum. <i>Darūrah</i> bergantung kepada situasi khusus	Mencari keseimbangan

Jadual di atas menerangkan hubung kait *darūrah* dengan *uṣūl* syarak lebih melihat kepada situasi *darūrah* yang mempunyai kesan besar dalam perubahan hukum. Sepertimana keharusan memakan bangkai ketika keadaan *darūrah* yang mana asal kepada bangkai itu adalah haram pada mulanya. Namun hukum *darūrah* itu berkait rapat dengan ketiadaan pilihan dan waktu yang terhad.<sup>256</sup> Namun demikian konsep ini memerlukan kepada penelitian ilmiah dan limitasi syarak yang terperinci. Dalam banyak keadaan telah berlaku kesalah fahaman di kalangan masyarakat akan istilah *darūrah* menurut syarak yang sebenar. Ramai yang mengambil jalan keluar yang mudah, mengambil ringan dalam menilai situasi *darūrah* dan mengaplikasikan pada situasi dan keadaan yang salah. Maka hal yang demikian telah membawa kepada melakukan perkara yang ditegah dan diharamkan syarak dengan berhujahkan *darūrah* mengharuskan perkara yang ditegah. Terdapat sebilangan besar Muslim yang meluaskan makna *darūrah* melebihi syarat dan limitasinya tanpa memelihara garis panduan yang ditetapkan syarak. Keadaan ini berleluasa hingga membawa kepada

<sup>251</sup> al-Zayr, Walid Solahuddin, *Ḍawābit al-ḥājah al-lati Tanzilu Manzilat al-Ḍarūrah wa Taḥbīqātuhā ‘ala al-Ijtihādāt al-Mua‘īrah* (Majalah Ja‘miah Damshiq lil-‘Ulum al-Iqtisadiyah wa al-Qānūniyah, Jilid 26, 2010). 681.

menzalimi hukum dan manusia yang lainnya. perkara yang ditegah dan diharamkan syarak dengan berhujahkan *darūrah* mengharuskan perkara yang ditegah. Di mana terdapat sebilangan besar Muslim yang meluaskan makna *darūrah* melebihi syarat dan limitasinya tanpa memelihara garis panduan yang ditetapkan syarak. Keadaan ini berleluasa hingga membawa kepada menzalimi hukum dan manusia yang lainnya.

## 2.6 RUMUSAN

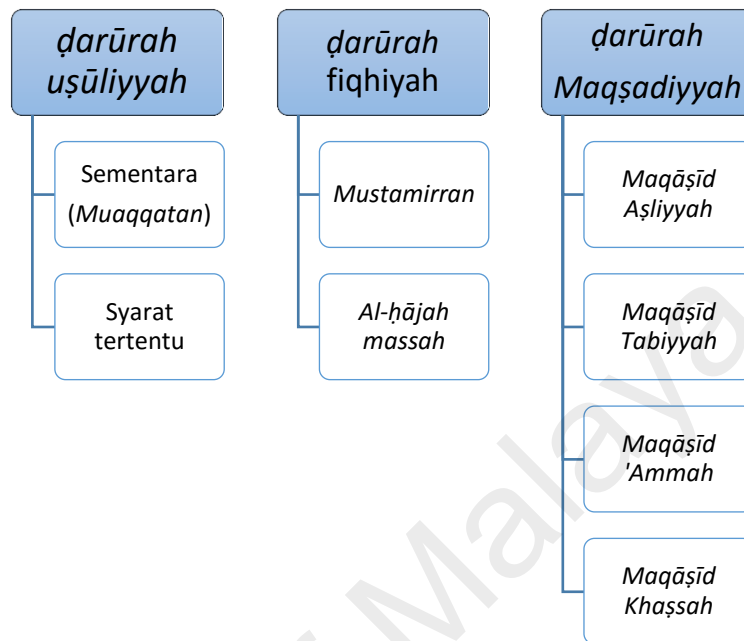
Kaedah Syariah yang umum berdiri di atas paksi meraikan perkara *darūrah* berasal daripada syariat itu terbina atas memelihara perkara daruriyat yang lima; memelihara agama, harta, nyawa, keturunan, dan akal. Begitu juga dari aspek agama bertujuan mencapai kemaslahatan dan menjauhi kemudaratan dari semua aspek pensyariaatan dan kehidupan manusia. Dalam masa yang sama syariat juga bertujuan memudahkan, meringankan serta tidak bertujuan membebankan atau memberi kepayahan kepada mukallaf. Manakala syarat pensyariaatan hukum-hukum syariah disyaratkan mestilah dalam kadar kemampuan dan kebolehpayaan melakukan sesuatu taklif tersebut. Perkara ini dimaklumi kerana Allah Maha Adil lagi mengetahui keadaan hambaNya. Keadaan *darūrah* boleh terjadi dalam pelbagai aspek. Antaranya paksaan oleh orang yang zalim, pengubatan, menahan dari kemudaratan yang mutlak dan memelihara objektif syara'.<sup>257</sup>

Kepentingan gabungan di antara tradisi *Uşul Fiqh* dan *darūrah uşuliyyah* dalam rangka mengkonstruk kembali epistemologi hukum Islam dalam tradisi pembangunan hukum Islam masih bersifat abstrak.<sup>258</sup> *Uşul fiqh* masih dalam ruang teoritikal dan teknikal yang melahirkan perdebatan berpanjangan sedang *Uşul Fiqh* mempunyai

---

<sup>257</sup> Al-Jīzanī, Muhammad Bin Husayn, *Haqīqah al-Ḍarūrat al-Shari'yyah wa Taṭbīqātihā al-Mu'aşirah*, 133.

peranan besar dalam meluaslebarakan perkembangan ijtihad dan pembinaan produk baru yang bersifat bukan sekadar sehala dan falsafah semata-mata.



**Gambar Rajah: 2. 1** Perbezaan Konsep *Ḍarūrah*

Gambar rajah di atas menunjukkan *darūrah uṣūliyyah* dan *fiqhiyyah* dalam kerangka konsep *darūrah*. *Ḍarūrah* dari aspek kesan kepada perubahan hukum terbahagi kepada *darūrah uṣūliyyah* dan *darūrah fiqhiyyah*. Situasi *darūrah* mempunyai kesan yang besar dalam perubahan hukum. Sepertimana keharusan memakan bangkai ketika keadaan *darūrah* yang mana asal kepada bangkai itu adalah haram pada mulanya. Tetapi hukum *darūrah* itu berkait rapat dengan ketiadaan pilihan dan waktu yang terhad<sup>259</sup>. *Ḍarūrah* bermaksud sesuatu yang tidak dapat dielakkan lagi demi mengelak kemudaratan yang lebih besar terjadi. Tujuan diharuskan sesuatu keharusan melakukan perkara yang haram bagi *darūrah* bukan bertujuan memudahkan sebaliknya mengelak sesuatu yang lebih binasa terjadi. Di mana ketika keadaan *darūrah*, seseorang individu berada dalam

<sup>259</sup> al-Zayr, Walid Ṣolah al-Din, *Ḍawābiṭ al-ḥājah al-Lati Tanzilu Manzilatan al-Ḍarūrah wa Taṭbīqātuhā 'Ala al-Ijtihadat al-Mu'aṣirah*, (Majalah Ja'miah Damsyiq Lil-'Ulum al-Iqtisadiyah wa al-Qānūniyah, Jilid 26, 2010), 681.

keadaan tidak punya pilihan melainkan perlu melakukan sesuatu perkara yang dilarang oleh syarak<sup>260</sup>. Walau bagaimana ada kalanya para fuqaha juga salah dalam meletakkan makna *ḍarūrah* dalam penggunaan istilah uzur, lupa atau tersalah dalam mentafsirkan keringanan taklif dalam keadaan *ḍarūrah*. Hubungan *ḍarūrah* dengan kaedah syarak yang lain adalah dalam proses pencanaian dalil-dalil yang bersifat mentah untuk membentuk kerangka hukum yang bersifat komprehensif dalam menghasilkan *istinbāt* hukum yang jitu berasaskan *daruriyyat* yang lima.

---

<sup>260</sup> Kafi, Aḥmad, *Al-ḥājah Shar‘iyyah Ḥududuhā wa Ḍawābiḥuhā*, (Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 2004), 43.

## **BAB 3: BENTUK AKAD-AKAD BERTANGGUH DI INSTITUSI PERBANKAN ISLAM**

### **3.1 PENDAHULUAN**

Kontrak muamalah Islam secara klasik yang diguna pakai di perbankan dan kewangan Islam boleh diklasifikasikan kepada mod ekuiti dan pembiayaan berasaskan hutang. Instrumen berbentuk ekuiti merupakan kontrak berasaskan perkongsian *mudharabah* dan *musharakah* manakala kontrak berasaskan pembiayaan hutang pula berdasarkan transaksi jual beli. *Fixed instrument* berasaskan pembiayaan hutang atau jual beli tangguh ini termasuk *murābahah*, *Bai-Muajjal*, *Salam*, *Istisna'*, dan *Ijarah*.<sup>1</sup>

Bab ini akan menjelaskan latar belakang produk-produk bertangguh di institusi perbankan Islam yang akan membincangkan *Bay' al-ṭinah*, *Tawarruq*, *Istisna'* dan *murābahah* secara khusus. Isu berkaitan produk-produk bertangguh akan dikenal pasti menurut kerangka dominasi akad-akad di perbankan Islam, pertikaian terhadap keabsahan produk, isu melibatkan produk perbankan yang berbentuk kosmetik serta produk alternatif yang ditawarkan di perbankan Islam. Peranan fatwa dan legaliti bakal dihuraikan bagi menggarap elemen-elemen pembinaan dan keputusan Majlis Penasihat Syariah bagi produk-produk bertangguh di institusi perbankan Islam. Kerangka *maqāsid shari'ah* dalam kewangan Islam akan di sentuh secara umum dalam setiap perbincangan.

---

<sup>1</sup> Habib Ahmed, *Islamic Banking And Shari'ah Compliance: A Product Development Perspective*, *Journal Of Islamic Finance*, IIUM Institute Of Islamic Banking And Finance, (Vol. 3 No. 2), 2014) 015 – 029.

## 3.2 LATAR BELAKANG PRODUK PERBANKAN ISLAM DI MALAYSIA

Produk perbankan Malaysia berfungsi sebagai alternatif kepada produk ribawi. Produk berasaskan pembiayaan dan perkongsian untung mempunyai peranannya tersendiri dalam memberikan pilihan kepada pelanggan seterusnya menjadikan kewangan Islam semakin kukuh dan stabil dalam industri kewangan dan perbankan Islam di Malaysia.

### 3.2.1 Pengenalan Kepada Pembiayaan Perbankan.

Pembiayaan dalam kewangan Islam merupakan sesuatu yang berbeza dengan *riba*.<sup>2</sup> Istilah pembiayaan juga dikenali sebagai *financing, the management of public money, provide money for a scheme*.<sup>3</sup> Istilah ini bermaksud pembiayaan adalah suatu urusan yang melibatkan perbuatan mengurus wang orang lain, menyediakan wang untuk sesuatu rancangan seperti membiayai sesuatu perniagaan atau membeli barangan.<sup>4</sup> Menurut Taqi Uthmani, dalam Islam setiap transaksi perlu dipastikan ketepatan dengan prinsip Shariah. Jual beli mestilah didokong oleh aset sama ada secara cagaran ataupun komoditi.<sup>5</sup> Islam tidak menegah hutang atau pinjaman jika diuruskan dengan baik dan memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan dalam Islam serta digunakan untuk keperluan kehidupan yang berbentuk asas bagi meningkatkan mutu kehidupan dan ekonomi.<sup>6</sup>

Manakala perbezaan antara pinjaman (*al-Qarḍ*) dengan pembiayaan (*al-Qirad*) ialah pembiayaan merupakan urus niaga komersil yang berbentuk perniagaan. Oleh itu

---

<sup>2</sup> *Kamus Dewan Bahasa*, ed. Ke-4, entri “riba II”; Ahli Jawatankuasa Istilah Perbankan, 1992, Istilah Ekonomi, 478; Ahli Jawatankuasa Peristilahan Ekonomi Antara Universiti, 1991; Istilah Perbankan, 71.

<sup>3</sup> Hornby A.S, 1970, *The Progressive English Dictionary*, 79; Longman, 1983, *Active Study Dictionary Of English*, 226.

<sup>4</sup> Osman Sabran, *Urus Niaga al-Qarḍ al-Hasan, Dalam Pinjaman Tanpa Riba*, (Skudai, Penerbit Utm, 2001), 3.

<sup>5</sup> Taqi Uthmani, *An Introduction To Islamic Finance*, (The Hague: Kluwer Law International, 2002), Xiv.

<sup>6</sup> Azrina Sobian & Siti Fatimah Abdul Rahman, *Pinjaman Peribadi Hasil Kajian Terhadap Masyarakat Malaysia*, (Kuala Lumpur: IKIM, 2010), 17.



segala produk yang diurusniagakan akan mengutamakan keuntungan yang wajar diperoleh hasil transaksi pembiayaan tersebut. Antara ciri pembiayaan ialah:-

- a) Pembiayaan melibatkan perdagangan.
- b) Pembiayaan lebih mengutamakan keuntungan di samping kebajikan
- c) Keuntungan diagih dengan adil kepada si pemberi hutang atau pemodal dan juga bagi si peminjam atau pengusaha
- d) Pembiayaan mempunyai pelbagai jenis untuk membantu seseorang pemohon pembiayaan atau pengusaha.<sup>7</sup> Perbankan Islam merupakan salah satu bentuk perniagaan yang aplikasinya merupakan menjana keuntungan.<sup>8</sup>

Prinsip-prinsip Syariah yang diaplikasikan dalam operasi perbankan Islam seperti *Uqūd al-Mua'wadhāt* (Jual Beli), *al-Tabarru'at* (Derma), *Uqūd Ishtirāk* (perkongasian), seperti *mudarabah* (perkongasian untung), *musharakah* (perkongasian untung dan rugi) dan *muzaraa'* (perladangan), *Uqūd Tawsiqāt* (Jaminan) seperti Kafalah, Rahnu dan *Hawalah*, *Uqūd Itlāqāt* (Umum) atau a'mal Insan seperti Agen (*wakalah*). Contoh aplikasi pengharmonian antara undang-undang sivil dan syariah dapat dilihat dengan jelas dalam produk pembiayaan perumahan *Bay' Bithamānin Ājil*.<sup>9</sup>

### 3.3 PRODUK BERTANGGUH DI INSTITUSI PERBANKAN ISLAM

Produk-produk bertanggung dalam perbankan Islam di Malaysia mengandungi dua elemen iaitu produk berasaskan hutang dan produk berasaskan jual beli. Walaupun begitu produk-produk bertanggung di Malaysia didominasi sama ada dari sudut keuntungan atau pun permintaan pelanggan<sup>10</sup>. Berikutan itu, perkara yang menjadikan produk bertanggung di perbankan Islam satu kontroversi ialah bagaimana hendak

---

<sup>7</sup> *Ibid*, 5.

<sup>8</sup> Rafiq Mişrī, *Ghalāu' al-As'r*, (Damshiq: Dar al-Maktabi, 2008), 175.

<sup>9</sup> Zulkifli Hasan, *The Development Of Economics And Mu'Āmalāt Practise Pelaksanaan Sistem Perbankan Islam Di Malaysia*, 121.

<sup>10</sup> Rujuk Lampiran A.

meraikan antara kepentingan sosioekonomi dan prinsip Shariah. Elemen ini amat penting kerana *maqāṣid* daripada pemeliharaan harta merangkumi dua aspek ini. Produk-produk bertanggung di perbankan Malaysia boleh dikategorikan seperti *Tawarruq*, *Murābahah*, BBA, *‘īnah*, *Salam* dan *Iṣṭisna’*.

Sekalipun produk-produk bertanggung ini berpotensi bagi mendapatkan kapital, konflik boleh terjadi antara produk patuh Shariah seperti *mudarabah*, *musharakah* dan produk kontroversi seperti *Tawarruq*.<sup>11</sup> Begitu juga terdapat persepsi bahawa perbankan dan kewangan Islam meletakkan harga yang amat tinggi dan tidak memenuhi permintaan pelanggan.<sup>12</sup> Jika dilihat pada realiti, produk-produk bertanggung ini tetap mendapat permintaan tinggi dalam kalangan pelanggan walaupun berunsurkan kontroversi.<sup>13</sup> Keadaan ini berikutan produk berasaskan jual beli tanggung atau instrumen *debt-based* ini mempunyai dinamika tersendiri bagi mendapatkan wang tunai dalam kalangan pelanggan.<sup>14</sup>

Oleh yang demikian, produk bertanggung di perbankan Islam mempunyai asas yang sama ada dari sudut syariah dan kewangan Islam. Penambahan kos dan harga kerana nilai masa, penangguhan dan risiko mempunyai asasnya dalam Islam<sup>15</sup>. Secara umumnya akad-akad bertanggung digunakan dalam *retail banking* dan juga pendepositan wang selain pembiayaan perumahan. Hal ini dapat dilihat berdasarkan laporan tahunan

---

<sup>11</sup> Habib Ahmed, *Islamic Banking And Shari’ah Compliance: A Product Development Perspective*, Journal Of Islamic Finance, Vol. 3 No. 2 (2014) 015 – 029. IIUM Institute Of Islamic Banking And Finance

<sup>12</sup> P.L.S. Ackermann & E. Jacobs, *Developing Banking Products For Islamic Corporate Clientele*, Southern African Business Review Volume 12 Number 1 2008, 71.

<sup>13</sup> Essia Ries Ahmed, Sofri Yahaya and Md. Harashid Shubuhah on Matter of Bai’ al’*īnah* and *Tawarruq* International Journal of Business and Technopreneurship Volume 2, No.1, February 2012 [85-101].

<sup>14</sup> Rujuk Lampiran A. Berdasarkan laporan tahunan BMM pada tahun 2014, komposisi aset yang melibatkan produk patuh Shari’ah mencatatkan *Tawarruq* dalam mod Komoditi *murābahah* melibatkan jumlah sebanyak 33.2% iaitu hampir 1/3 daripada aset pembiayaan berasaskan prinsip Shari’ah. Manakala BBA mencatatkan jumlah aset bernilai 31.6%. Perbezaan pada tahun 2014 berbanding 2013 menunjukkan perubahan kecenderungan kepada kontrak berasaskan *Tawarruq* dengan jumlah catatan peningkatan pertumbuhan sebanyak 5.1%. Sebaliknya pembiayaan berasaskan *Iṣṭisna’* dan *‘īnah* menurun berbanding tahun 2013 dan hanya mencatat jumlah kutipan aset sebanyak 6 peratus secara umumnya

<sup>15</sup> ‘Abd al- Sattar Abū Ghuddah, *Al-Bay’ al-Muajjal*, 20.

Bank Muamalat Malaysia pada tahun 2014, menunjukkan produk yang memberikan keuntungan maksimum ialah produk *Tawarruq* mencapai hampir RM4,000,000 juta ringgit. Prestasi ini menunjukkan kenaikan hampir 2 juta berbanding tahun 2013. Manakala produk bertangguh lain juga menunjukkan prestasi yang memberangsangkan dengan kutipan 1 juta ringgit bagi *Murābahah* dan BBA. *Bay' al-ʿinah* pula dibuktikan telah dikurangkan penggunaan bagi mengelakkan kontroversi dan keluar daripada khilaf.<sup>16</sup> Namun, produk berasaskan *istisna'* dan musharakah masih di tahap minima serta tidak memberangsangkan keuntungannya. Analisis ini menunjukkan produk berasaskan *tawarruq* yang diguna pakai atas mod komoditi *murābahah* menjadi produk paling popular dan paling banyak diguna pakai oleh pelanggan dan perbankan bagi mendapatkan aliran wang tunai dan menguruskan risiko kewangan. Bagi Bank Muamalat Malaysia, produk berasaskan *murābahah* diaplikasikan menurut konteks pembiayaan manakala komoditi *murābahah* berada dalam kategori produk *Tawarruq*. Dapatan ini menunjukkan kecenderungan bagi menggunakan produk *Tawarruq* dalam bentuk komoditi *Murābahah* kerana kemudahan untuk mendapatkan wang tunai melalui produk tersebut.<sup>17</sup>

### **3.3.1: Jual Beli Tangguh dalam Islam**

Bagi mengenal pasti perincian berkaitan produk bertangguh di Malaysia, maka kita perlu melihat kepada asas jual beli tangguh dalam akad muamalah Islam. Umumnya, jual beli diharuskan sama ada dengan harga semasa atau harga tertangguh sekiranya tempoh itu dimaklumkan untuk mengelakkan pertikaian pada masa akan datang.<sup>18</sup> Hal ini berdasarkan firman Allah Ta'ala dalam Surah Al-Baqarah ayat 275:-

---

<sup>16</sup>Ustaz Azizi Che Seman, (Pensyarah Akademi Pengajian Islam, Ketua Penasihat Syariah Bank Muamalat Malaysia dan Ketua AIBIM), dengan temu bual bersama penulis 10 September 2015.

<sup>17</sup>Rujuk Lampiran A.

<sup>18</sup>al-Ghanī, 'Abd al- Ghanī, al-Lubab fi Sharh al-Kitab, (Beirut: Dar al-Kitab al-ʿArabi, t.t.) 3:6.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾

Al-Baqarah: 2:275

Terjemahan: Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.

Begitu juga terdapat dalil daripada hadis yang meriwayatkan bahawa Baginda Nabi SAW membeli daripada Yahudi makanan secara tangguh dan menggadaikan baju besi. Baginda Nabi SAW bersabda:<sup>19</sup>

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرَى طَعَامًا مِنْ يَهُودِيٍّ إِلَى أَجَلٍ وَرَهْنَهُ دِرْعًا مِنْ حَدِيدٍ .

Maksud Hadis: “Sesungguhnya Nabi Shallallahu ‘alaihi wasallam pernah membeli makanan daripada seorang Yahudi (dengan cara bertangguh) kepada suatu masa. Lalu Baginda menggadaikan baju besi Baginda.” (Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim)

Namun begitu jual beli bertangguh mempunyai syarat iaitu tempohnya mesti diketahui. Ketidakpastian tentang tempoh akan menjadi penghalang untuk menyerahkan tanggungjawab dan kewajiban dalam transaksi.<sup>20</sup> Islam mengharuskan jual beli tangguh dan penambahan harga sama ada tangguh dengan komoditi atau *‘ayn* dengan hutang.<sup>21</sup> Jika dirujuk pada takrif jual beli tangguh bermaksud suatu kontrak akad bagi barang yang dimiliki untuk dijual, perlu disempurnakan penyerahannya ketika akad diserahkan pembayarannya pada masa yang akan datang seperti yang dijanjikan

<sup>19</sup> Hadith Riwayat Bukhari, Kitab: Al-Buyū’, Bab: Shiraun Nabi Bi An-Nasiah, No Hadith: 2068, 161; Lihat juga Kitab: Fi al-Istiqradh wa Ada’ al-Duyun wa al-Hajar wa at-Taflis, Bab: Man isytara bi al-Dayn wa Laisa Indahu Thamanuhu aw Laisa Bihadhratihi, No Hadith: 2385, 186, Lihat juga Bab Salam al-Rahnu fi Al-Salam, No Hadith: 2252, dengan lafaz berbeza “wartahana minhu), 173. Riwayat Muslim, Kitab: al-Musaqah, Bab: Al-Rahn wa Jawazihi fi al-Hadhir Ka al-Safar, No Hadith: 4115, 957/

<sup>20</sup> Rafiq Mişri, *Buhūth fi Fiqhil Muāmalāt al-Māliāh*, (Damshiq: Dar al-Maktabi, 2009), 77.

<sup>21</sup> Al-Qasir, Sulaiman ‘Abd Allah ‘Abd al- Aziz, *Ahkām al-Dayn Dirāsah fiqhiyyah Hadithiyyah*, (Riyād: Dar Kunuz Ishbiliya, 2005), 24-25.

dengan harga akan datang lebih tinggi daripada harga asal dan semasa. Jadi dengan menangguhkan pembayaran nilai harga barang dan juga penyerahan segera barangan kepada pelanggan, dikira berserta nilai untung.<sup>22</sup> Pertambahan harga dalam jual beli tangguh disebabkan manfaat daripada barangan secara asal dan nilai masa.<sup>23</sup>

Jual beli tangguh dikenali juga sebagai atau *bay' bithamānin ājil* atau *deferred contract on exchange* termasuk *salam* (*salam sale*), *istiṣna'* (*sale on order*), *ijarah* (*leasing*), *murābahah*.<sup>24</sup> Bagi mengenalpasti asas kepada jual beli tangguh dalam Islam, jual beli boleh berlaku melalui dua kaedah, sama ada penangguhan pada barang atau penangguhan pada pembayaran. Jual beli tangguh *bay' al-ʿīnah*, *salam*<sup>25</sup>, *murābahah* dan termasuk dalam kategori pembahagian jual beli mengikut tempoh penangguhan pembayaran manakala penangguhan barang pula berlaku dalam jual beli.<sup>26</sup>

Jual beli tangguh disyariatkan menurut firman Allah dalam Surah al-Baqarah:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

Al-Baqarah 2:282

Terjemahan: “Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya”

Namun bagi mengharuskan jual beli tangguh disyaratkan bagi jual beli tersebut mestilah barang wujud, juga harta tersebut mesti dimiliki<sup>27</sup>, mempunyai nilai iaitu mempunyai

<sup>22</sup> Kahf, Monzer, *al-Asāsiyyāt al-Tamwīl al-Islāmī*, 37; al-Majaji, Muḥammad Sakhal, *Ahkām al-Aqd al-Buyū' fi Fiqh al-Islāmī al-Mālikī*, (Beirut: Dar al-Ibn Hazam, 2001), 328.

<sup>23</sup> Definisi Monzer Kahf masih belum melengkapi akad jual beli tangguh dalam kategori jual beli salam kerana jual beli salam menyegerakan pembayaran dan menangguhkan penyerahan barang. Antara yang sependapat dalam definisi bay' al-ajāl ini ialah al-Majaji yang memberikan definisi bay' al-ajāl dari sudut satu dimensi sahaja iaitu penangguhan pembayaran. *Ibid*.

<sup>24</sup> 'Abd al- Halim Ismail, *The Deffered Contracts Of Exchange, Al-Quran In Contrast With The Islamic Economists Theory On Banking And Finance*, (Kuala Lumpur: Institute Of Islamic Understanding Malaysia, 2010), 48; Hashim Kamali, *Islamic Commercial Law, An Analysis Of Futures And Options*, (Kuala Lumpur, Ilmiyah Publisher, 1999), 37;

<sup>25</sup> Ali Al-Khaffaf, *Ahkām al-Mu'āmalāt al-Māliyah al-Sharī'ah*, 428.

<sup>26</sup> Auzajan, 'Abd Allah, *al-Ājal fi 'Aqd al-Bay'*, 38.

<sup>27</sup> Dilarang menjual beli barang yang tidak kita miliki tanpa izin pemiliknya sepertimana yang diriwayatkan oleh Hakim Ibn Hazam: “Nabi saw bersabda. “Jangan kamu menjual apa-apa tiada di sisi kamu” kerana menjual sesuatu yang tidak kita miliki ditegah untuk dijual seperti menjual beli burung yang berterbangan di udara atau ikan di dalam air. Begitu juga ditegah menjual barang yang tidak mampu kita serahkan kerana terdapat gharar di dalam transaksi tersebut seperti Sabda Nabi saw “Nabi saw

manfaat yang boleh digunakan serta merta<sup>28</sup> dan pembeli mempunyai hak terhadap pemilikan.<sup>29</sup>

Menerusi definisi dan syarat yang telah disebut di atas, maka jual beli tangguh boleh dibahagikan kepada tiga iaitu tempoh tangguh yang disebut secara mutlak, akad yang disandarkan kepada masa hadapan, dan terakhir ialah *ta'liq*.<sup>30</sup> Diharuskan berlaku pertambahan harga dalam jual beli tangguh kerana berlaku pertambahan nilai aset dengan nilai masa.<sup>31</sup> Ini kerana tempoh itu menjadi sebahagian daripada keuntungan harga, maka harus menambah harga semasa di dalam transaksi akad jual beli tangguh.<sup>32</sup>

Perbezaan antara jual beli tangguh dengan *riba al-dayn* ialah akad jual beli tangguh, pertambahan harga bagi tempoh tangguh telah ditetapkan pada waktu akad kerana keadaan itu menghapuskan 'illah bagi *riba al-faḍl* iaitu pertambahan harga kerana tangguh. Pendefinisian *riba al-faḍl* adalah lebih kompleks kerana melibatkan faktor sosioekonomi sebagai tujuan penegahannya. Oleh itu, produk yang dibentuk perlu dipastikan tidak mempunyai unsur *riba al-faḍl* yang membawa kepada penindasan<sup>33</sup>. Selain itu, *riba al-faḍl* mengandungi risiko yang tinggi untuk berlaku semasa proses pengadaptasian akad kepada produk perbankan ini akibat daripada proses pemerdagangan dan transaksi jual beli semasa.

---

menegah jual beli gharar” seperti jual beli yang tidak diketahui jenisnya atau kriteria. Maka perkara tersebut merupakan gharar yang besar. *Sharah al-Muhadzdzab*; 1:365-366. Sebagai contoh dalam jual beli salam mestilah menyebut kriteria-kriteria yang kita kehendaki. (Beirut: Dar al-Fikr, 1999).

<sup>28</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī Ibn Qudāmah*, Abī Muḥammad ‘Abd Allah Ibn Ahmad Ibn Muḥammad, Ibn Qudāmah al-Maqdasī, Syamsuddin Abī al-Faraj ‘Abd al- Rahman Ibn Abī Umar Muḥammad Ibn Ahmad, *al-Mughnī wa Yalihi Al-Sharhu al-Kabir*, (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabī, 1983), 4:7.

<sup>29</sup> Būṭī, Taufiq Ramāḍan, *Buyū‘ al-Shāi‘ah*, 69.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Rafīq Miṣrī, *Buhuth fi al-Fiqh al-Mu‘āmalatal-Māliyah*, 78.

<sup>32</sup> Shawkani, Muhammad ibn ‘Ali, *Fathu al-Qadir*, 6:1541.

<sup>33</sup> Rafīq Miṣrī, *Buhuth fi Fiqhil Muamalāt al-Maliāh*, 134; Umar Chapra, *The Nature of Riba and its Treatment in the Quran, Hadith and Fiqh*, editor in book, *An Introduction to Islamic Economic and Finance*, (Cert: Kuala Lumpur, 2008), bab dalam buku 53. *Riba Al-Faḍl* juga dikenali sebagai *Riba al-Sunnah*, *Riba al-Buyū‘*. (Chapra, 1992), Homoud (1985). Sudin Haron, Wan Nursafiza Wan Azmi, *Islamic Finance And Banking System Philosophies, Principles & Practices*, (Mc Graw Hill: Kuala Lumpur, 2009), 201.

Fuqaha terdahulu telah membahagikan jual beli dari sudut pembayaran kepada jual beli dengan bayaran tunai dan penyerahan segera (*bay' munajjaz al-thaman*), jual beli dengan pembayaran tangguh dan penangguhan penyerahan barang (*bay' mua'jjal al-iwadayn*), jual beli dengan penangguhan pembayaran dan penyerahan segera (*bay' mu'ajjal al-thaman*) serta jual beli dengan pembayaran segera tetapi penangguhan penyerahan pembayaran. (*bay' mua'jjal al-mathman*)<sup>34</sup>.

Pandangan Al-Shāfi'ī dalam jual beli tangguh ialah persepakatan dua orang yang berakad untuk menyerahkan barang pada waktu tersebut dan menangguhkan penyerahan wang pada waktu yang akan datang. Jual beli tangguh sah dan diharuskan syarak sama ada menyamai harga semasa ataupun lebih tinggi daripada harga semasa dengan syarat berikut:- Tidak boleh barang yang dijual dan tukaran wang itu menyebabkan *riba* antara keduanya. Maka tidak boleh jual beli emas, perak dan tukaran mata wang antara keduanya secara tangguh bahkan mesti dibayar dan dilunaskan serta diserahkan dalam satu akad.

1. Mestilah harga dan tempoh itu dikenal pasti dan ditentukan. Ketidakpastian dan kejahilan pada harga dan tempoh akan merosakkan akad serta diharuskan akan bayaran ditangguhkan pada satu tempoh atau dibahagikan kepada tempoh-tempoh berbeza untuk melangsaikan bayaran tetapi telah ditentukan dari awal lagi. Diharuskan juga bayaran sesetengahnya didahulukan dan baki lain dikemudiankan atau ditangguhkan (*bay' al-Taqsīt*).

2. Harga di dalam akad tidak boleh berputar atau berlegar di antara dua kadar (*mutarradidun*) iaitu tiada penetapan harga yang tepat. Jika harga dibayar pada waktu

---

34 *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*, 9.; Sanu, Qutb Mustafa, *The Sale of debt as implemented by the Islamic financial institutions in Malaysia*, (Kuala Lumpur : IIUM Press, Research Centre, International Islamic University Malaysia, 2001), 39.

tersebut maka harga akan menjadi harga tertentu dan jika ditangguhkan bayaran pada waktu yang lewat lagi, bayaran dan harga bertambah. Kemudian berpisahlah dua orang dalam majlis akad dengan situasi harga taraddud, kerana situasi ini merupakan salah satu dari akad jual beli yang ditegah dalam Islam. Tidak menjadi masalah atau kemudharatan, jika dapat diselesaikan dan disepakati sebelum waktu termeterai akad.<sup>35</sup>

### 3.3.2 Akad-Akad Bertangguh

Akad-akad bertangguh dalam Islam dapat dikenal pasti melalui sifat tangguh atau *ājal* yang berlaku sama ada pada penangguhan harga ataupun barang. Akad *bertangguh* merupakan akad yang dinamik dalam rekaan bentuk produk-produk perbankan masa ini. Antara akad-akad bertangguh yang diguna pakai oleh perbankan Islam seperti di bawah:-

#### 3.3.2. (a) *Murābahah*

Jual beli *murābahah* boleh diklasifikasikan sebagai kontrak antara penjual dan pembeli iaitu penjual menjual barangan tertentu yang dibenarkan bawah piawaian shariah kepada pembeli dengan harga kos dengan penambahan keuntungan yang disepakati sama ada dibayar secara tunai atau tempoh yang telah ditetapkan melalui kaedah pembayaran sekaligus atau ansuran.<sup>36</sup>

Al-Qurtubī menerangkan prosedur pelaksanaan jual beli secara *murābahah* sebagai; penjual menyatakan kepada pembeli harga modal barang yang diperniagakan dan kemudiannya keuntungan yang akan diambil daripada jualan tersebut. *murābahah* dapat dibahagikan kepada dua kategori iaitu keuntungan berbentuk *musawamah* dalam

---

<sup>35</sup> Lajnah Fatawa Ifta, *Mawsū'ah al-Fatāwa al-Mu'amalāt al-Māliyah lil-Maṣarif wa al-Mu'assasat al-Māliyah al-Islāmiyyah*, (al-Qāhirah: Dar al-Salam, 2009).

<sup>36</sup> Taqi Usmani, *An Introduction To Islamic Finance*, 37.



jumlah semasa atau *al-thaman* dan keduanya *murābahah* dalam bentuk urus niaga berbentuk keuntungan yang ditambah berlandaskan *profit margin*.<sup>37</sup>

Prosedur yang sama juga diterangkan oleh Imam Shafi'ī dalam *al-Umm*. Selain daripada itu, Imam Abū Hanifah mentakrifkan harga modal barangan sebagai semua perbelanjaan yang dikeluarkan oleh penjual untuk mendapatkan barang yang diperniagakan sehinggalah barang tersebut sampai ke tangan pembeli.<sup>38</sup>

i. Definisi *murābahah* Menurut Etimologi

*Murābahah* berasal daripada perkataan '*ribh*' atau keuntungan iaitu penjualan sesuatu dengan harga untung<sup>39</sup> *Murābahah* boleh ditakrifkan sebagai kontrak bagi menjual sesuatu barangan dengan harga modal (harga kos) dengan disertai keuntungan dipersetujui oleh kedua-dua penjual dan pembeli.<sup>40</sup>

ii. Definisi *Murābahah* Menurut Terminologi

Defnisi *murābahah* dari sudut istilah ialah, jualan komoditi atau aset dengan harga yang dibeli (modal) oleh pembeli berserta keuntungan yang diketahui serta disepakati (oleh penjual dan pembeli). Dalam konteks pemprosesan akad, *murābahah* ialah jualan barangan dengan harga yang telah ditetapkan di pasaran dengan tambahan keuntungan yang diketahui. Dinamakan sebagai jual beli amanah<sup>41</sup> kerana bergantung kepada kepercayaan penjual kepada harga baharu.<sup>42</sup> Ringkasnya, inisipat daripada kontrak *murābahah* merupakan hubungan dalam aspek transaksi komersial, ketika mana orang

<sup>37</sup> Al-Qurṭubī, Ibn Al-Rushd, Abi Walid Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Muḥammad, *al-Muqaddimat al-Mumamahhadat li Bayan Maqtadhahu Rusum al-Mudawwanah Min Ahkām al-Syariyyat wa al-Ta'silāt al-Muhakkamat lil Ummahat Masailuha al-Musykalat*, (Beirut: Dar al-Kutūb Al-'Ilmiyah, 2002), 1:413; *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, Tahqiq: Haitham Jum'ah Hilal, (Beirut: Muassasat al-Ma'arif, 2006), 633.

<sup>38</sup> Abd Sami Al-Misri, 1993.

<sup>39</sup> Ahmad Al-Sharbashi, *al-Majma' al-Iqtisad al-Islāmī*, 188; *Mughni Muhtaj* Bab: Tauliah, 2:473; *Radd ala al-Mukhtar*, 7:360; *Hāshiah Radd al-Mukhtar*, 5:132.

<sup>40</sup> Mohd Ali Hj Baharom, 1990.

<sup>41</sup> *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, (Kuwait: Wizarāt al-Awqaf wa Shu'un al-Islāmīyyah, (Dar al-Sofwah, 1992), , 5:49.

<sup>42</sup> Zaharuddin 'Abd al- Rahman, *Contracts & The Products of Islamic Banking*, (CERT: Kuala Lumpur, 2010), 80.

tengah ditugaskan sebagai *as a horizontal contract*.<sup>43</sup> *murābahah* juga didefinisikan sebagai memindahkan barang dimiliki dalam akad pertama dengan harga pertama bersama pertambahan keuntungan.<sup>44</sup>

Mazhab Hanafi juga telah memberikan definisi *murābahah* sebagai transaksi komoditi dalam harga yang dibeli penjual dengan tambahan keuntungan dan disyaratkan dimaklumkan penambahan harga.<sup>45</sup> Manakala Ibn Qudāmah pula mendefinisikan *murābahah* sebagai jualan pada harga kos modal dengan tambahan keuntungan yang diketahui dengan memaklumkan kos modal ialah syarat kepada *murābahah*.<sup>46</sup>

iii. Dalil pensyariatan *murābahah* seperti berikut:-

Ayat-ayat al-Quran yang secara umum membolehkan jual beli, di antaranya adalah firman Allah:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ  
قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ  
مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾

Al-Baqarah 2:275

Terjemahan: Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.

<sup>43</sup> Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, (Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1970), 218.

<sup>44</sup> al-Ghanīmi, *al-Lubāb fī Sharḥ al-Kitāb*, 3:33.

<sup>45</sup> Al-Marghinānī, *al-Hidayah Sharḥ Bidāyah al-Mubradī*, 282; Kasa'nī, Abu Bakr ibn Mas'ūd, *Badā'ī ' al-Ṣanā'ī*, 4:461.

<sup>46</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 4:179.

Ayat ini menunjukkan bolehnya melakukan transaksi jual beli dan *murābahah* merupakan salah satu bentuk dari jual beli.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

al-Nisaa:29

Terjemahan: Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu.”

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴿١٩٨﴾

Al-Baqarah:198

Terjemahan: Tidak ada dosa bagimu mencari karunia (rezeki hasil perniagaan) dari Rabbmu.

Berdasarkan ayat di atas, maka *murābahah* merupakan usaha mencari rezeki melalui jual beli.

### 3.3.2.(b) *Bay‘ al-‘īnah*

#### i. Definisi *Bay‘ al-‘īnah* Menurut Etimologi

*Bay‘ al-‘īnah* dari segi bahasa berasal daripada perkataan عينة di sebut juga sebagai *riba* iaitu seseorang membeli barang dengan harga tangguh kemudian menjualnya kembali dengan harga yang lebih rendah<sup>47</sup>. Manakala *bay‘ al-‘īnah* pula diertikan sebagai:- “Seseorang menjual sesuatu dengan menangguhkan bayarannya<sup>48</sup>

*Bay‘ al-‘īnah* ialah apabila seseorang menjual barangan dengan harga bertangguh kepada sesuatu tempoh tertentu kemudian dia membelinya semula barangan tersebut secara tunai dengan harga yang lebih rendah daripada harga jualan bertangguh di atas. *Bay‘ al-‘īnah* ialah kontrak jual beli dalam suatu aset atau komoditi kemudian

<sup>47</sup> Ibn Manzur, *Lisan al- ‘Arab*, 6:556. Entri عينة

<sup>48</sup> Ma’luf, Luwis, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A ‘ lam*, (Beirut: Dar al-Mashriq, 1976), 542.

membelinya kembali dengan nilai berbeza dengan harga asal. Harga tangguh akan lebih tinggi daripada harga yang tunai”.<sup>49</sup>

i. Definisi *Bay' al-ṭinah* Menurut Terminologi

*Bay' al-ṭinah* disebut dalam tiga istilah menurut fuqaha silam. Terma *Bay' al-ṭinah* digunakan oleh fuqaha Hanbali dan Maliki. Ia disebut *bay' al-ṭinah* kerana penjual membantu pembeli dalam menggapai keperluan dan hajatnya. Manakala Fuqaha Maliki yang menimbulkan pandangan yang *Bay' al-ṭinah* berasal daripada perkataan *al-ṭinah* yang membawa maksud tunai. Berdasarkan pandangan ini, dipanggil *Bay' al-ṭinah* kerana tujuan utama mengadakan kontrak adalah untuk mendapatkan tunai.<sup>50</sup> Manakala menurut ashab Hanafiah *ṭinah* bermaksud seorang berjual beli barang dan kemudian menjualkannya semula dengan harga yang lebih rendah untuk mendapatkan wang tunai dan bukan bertujuan kepada barang tersebut.<sup>51</sup>

Imam Al-Shāfi'ī tidak menggunakan terma *bay' al-ṭinah* tetapi beliau menjelaskan kontrak dan karakteristik *bay' al-ṭinah* sebagai salah satu akad yang mirip kepada berlakunya riba dalam *bay' al-ā'jal*.<sup>52</sup>

Begitu juga al-Marghinānī daripada mazhab Hanafi membincangkan kontrak *bay' al-ṭinah* di bawah subtopik *bay'* yang fasid.<sup>53</sup> Walaupun para fuqaha mengambil pendekatan berbeza dalam membincangkan akad jual beli *Bay' al-ṭinah* tetapi mereka mempunyai asas yang sama dalam memahami konsep jual beli *Bay' al-ṭinah*. Menurut mereka, kontrak *Bay' al-ṭinah* berjalan apabila seorang individu menjual aset dalam

---

<sup>49</sup> Halawah, Muḥammad Ibn Ali, *Ṣuwar Minal Buyū' al-Muharramah wal Mukhtalaf Fiha*, (Mesir: Maktabah 'Abd al-Rahman, 2004), 138.; Ibn Hajar Al-Asqalani, *Fathul Bari*, 4: 468; Sharifah Faiqah Syed Alwi, *Pembiayaan Hutang Dalam Perbankan Islam*, (Uitm: Upena, 2006), 49

<sup>50</sup> Abū Abd Allah Muḥammad al-Hatab, *Mawāḥib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar al-Khalīl*, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1992), 4:404.

<sup>51</sup> Ibn 'Abidin, Muḥammad Amīn, *Hāshiah Radd al-Mukhtar*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), 5:273.

<sup>52</sup> Al-Shāfi'ī, *al-Umm*, Bab *Bay' al-Ājal*, 3:78.

<sup>53</sup> Al-Marghinānī Muḥammad Al-Babarti, *al-Ṭināyah 'ala al-Hidāyah*, (Beirut: Dar Al-Fikr, t.t.), 7:433.

bentuk kredit dan kemudian membeli kembali aset tersebut secara serta-merta dengan harga yang berbeza.<sup>54</sup>

*Bay' al-ṭinah* juga disebut sebagai jual beli *ājal* yang dikenali sebagai akad yang bersangkutan dengan hukum *dzarī'ah*. Mazhab Maliki secara khusus melarang jual beli ini, iaitu suatu akad yang kelihatan sah tetapi menjadi penyebab kepada perkara yang haram. Sebagai contoh, seorang lelaki membeli barang daripada seorang lelaki dengan harga RM100.00 dalam tempoh tangguh kemudian menjualnya kembali dengan RM50.00. Ini dikenali sebagai *bay' al-ṭinah*.<sup>55</sup>

Menerusi kupasan definisi *bay' al-ṭinah* sebelum ini, dapat kita simpulkan bahawa *bay' al-ṭinah* ialah jual beli yang berlaku antara penjual dan pembeli, iaitu penjual menjual asetnya kepada pembeli dengan harga tangguh lebih tinggi, kemudian penjual membeli semula aset tersebut daripada pembeli dengan harga tunai yang lebih rendah.

Dalam erti kata yang lebih mudah, fuqaha telah mentafsirkan bahawa *bay' al-ṭinah* itu ialah seorang lelaki menjual barangnya untuk satu tempoh, kemudian beliau menjualnya semula pada majlis yang sama dengan harga semasa untuk melepaskan diri daripada *riba*. Maka dikatakan ini adalah *bay' al-ṭinah* kerana pembeli barang menanggungkan penerimaan barang untuk mendapatkan duit pada masa tersebut. Oleh sebab faktor tersebut *riba* diharamkan apabila pembeli disyaratkan oleh penjual untuk membeli daripada penjual tersebut dengan harga yang telah ditetapkan.<sup>56</sup> Jual beli ini ditegah melainkan barang tersebut dijual sebahagiannya dengan tujuan untuk

---

<sup>54</sup> Amir Shahrudin, "A Study On *murābahah* in Islamic Law And Its Application In Malaysian Islamic Banks", (tesis kedoktoran University Of Exeter: Jabatan Arab dan Penganjian Islam, 2010), 170.

<sup>55</sup> Tetapi di sebut dalam al-muqaddimat al-muhaddat dalam kategori bay'al-ajāl. Bay'al-ajāl kelihatan diberikan definisi berbeza menurut fuqaha dan perbahasan mereka. Ada yang memasukkan salam dalam bay'al-ajāl ada yang mengasingkannya dalam perbahasan lain. Ada yang memasukkan *ṭinah* dalam jual beli *ajāl* ada yang tidak. Al-Qurtubī, Ibn Al-Rushd, Abi Walid Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Muḥammad, *Al-Muqaddimat al-Mumamahadat li Bayan Maqtadhahu Rusum al-Mudawwanah min al-Ahkām al-Syariyyat wa Al-Ta'silāt al-Muhakkamat li Ummahat Masailuha Al-Musykalat*, (Beirut: Dar al-Kutūb Al-Ilmiyah, 2002), 1:361.

<sup>56</sup> Mālik, ibn Anas ibn Mālik ibn Abī 'Āmir al-Asbahī, *al-Muwattho' al-Madani*, Abi Mus'ab Al-Zuhri, (Beirut: al-Resaah, 1992), 2:34.

mendapatkan tunai dan sebahagian yang lain untuk kredit (*are sold partly for cash and partly for credit*).<sup>57</sup>

Jual beli *Bay' al-ṭinah* juga boleh berlaku apabila seseorang menolak untuk menjual beberapa barangan kecuali dengan bayaran tertangguh. Ini adalah definisi yang diberikan oleh Imam Ahmad merujuk kepada jualan sebegini.<sup>58</sup> Selain itu terdapat beberapa sarjana yang mengutarakan larangan terhadap *bay' al-ṭinah* berdasarkan hadis yang memberikan amaran kepada Muslim akan bahaya transaksi *bay' al-ṭinah*.<sup>59</sup>

Jualan seperti ini dilarang kecuali barangan itu dijual sebahagiannya dengan bayaran tunai dan sebahagiannya dengan tertangguh. Terdapat beberapa definisi lain mengenai jualan *bay' al-ṭinah*, umpamanya dua pihak yang berkontrak melakukan suatu kontrak yang dilihat sah tetapi membawa kepada hasil yang haram. Sebagai contoh, seseorang peniaga menjual barangan kepada seseorang dalam bentuk bayaran tangguh, kemudian membelinya semula daripada orang yang sama dengan harga yang lebih murah. Hal ini ialah cara untuk mengelak daripada peraturan Islam berhubung dengan larangan *riba*. Jual beli ini dilarang dan dikira batal menurut Imam Malik<sup>60</sup> dan Imam Ahmad bin Hanbal. Jualan ini terbatal sekiranya disempurnakan tanpa melibatkan orang ketiga. Menurut mazhab Shafi'ī dan Zahiri, jualan sebegini adalah sah tetapi tidak digalakkan (makruh)<sup>61</sup>. Manakala Imam Abū Yusuf *ṭinah* adalah harus dan diberi pahala bagi mereka yang melakukannya<sup>62</sup>.

---

<sup>57</sup> Kharofa, Ala 'Eddin, *Transactions In Islamic Law*, (Kuala Lumpur: A.S Noordeen, 2009), 83.

<sup>58</sup> Ibn Qudāmah, Muwaffaq Al-Din Abi Muḥammad 'Abd Allah Ibn Ahmad Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, (Beyrut : Dar Al-Fikr, 1994), 4:257.

<sup>59</sup> Tawfiq al-Mubārak, Noor Mohammad Osmani, "Applications Of Maqāṣid shari'ah and In Islamic Banking Practices: An Analysis", (makalah, International Seminar On Islamic Finance In India. October 2010).

<sup>60</sup> Muḥammad Ibn Abd al-Baqi Ibn Yusuf, *Sharah al-Zarqāni 'ala Muwatta' Imam Malik*, (Al-Qāhirah: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyah, 2003), 1:431.

<sup>61</sup> Kharufah, 'Ala' Al-Din, Hailani Muji Tahir, *Transaksi Dalam Perundangan Islam*, 66; Kharufah, 'Ala' Al-Din, *al-Aqd al-Qarḍ fial-Sharī'ah al-Islāmīyyah wa al-Qānūn al-Wad'i*, (Beirut: Muassasah Naufah, 1982), 294; 'Ala Eddin Kharafa, Terj: "Abd al-Wajid Lu'lu'a, (Kuala Lumpur Iium Press: 2002), 168.

<sup>62</sup> Ibn 'Abidīn, *Hāshiah Radd al-Mukhtar*, 5:273.

Imam Ahmad bin Hanbal juga membayangkan bahawa *Bay' al-ṭinah* adalah berlaku daripada seseorang yang terdesak (amat perlu) kepada wang tunai, sewaktu orang kaya kikir untuk memberikan pinjaman, langsung dia terpaksa terlibat dalam *bay' al-ṭinah* (jikalau yang membelinya semula ialah penjual sendiri) atau transaksi *tawarruq* (jikalau pembelinya pihak lain).<sup>63</sup> Maksud dari kedua-dua transaksi tersebut ialah memperoleh harga jualan tangguh yang lebih tinggi berbanding dengan jumlah wang tunai yang lebih kecil sebagai harga belian tunai yang merupakan fenomena *riba* pada hakikatnya.<sup>64</sup>

Menurut Imam Al-Shāfi'ī, *bay' al-ṭinah* merupakan pembelian kredit terhadap aset yang kemudiannya dijual kembali kepada pemilik asal atau pihak ketiga melalui penjualan tunai atau bertangguh dengan penjualan lebih tinggi atau rendah daripada kontrak asal ataupun sebagai pertukaran kepada komoditi.<sup>65</sup>

Umumnya, kajian ini tidak akan menyentuh perbezaan pandangan Ulama dan mazhab fiqh berkaitan *bay' al-ṭinah*. Namun kontrak *Bay' al-ṭinah* merupakan akad kontroversi di dalam perbankan Islam. Hal ini kerana ianya tidak diterima pakai oleh majoriti Fuqaha. Begitu juga *reverse al-ṭinah* atau *ṭinah* berbalik (*al-akṣiah*) juga dilarang ketika mana seseorang menjual barang dengan harga RM80.00 tunai dengan syarat dia membelinya kembali dengan harga RM100.00. Transaksi ini dilarang kerana mengandungi elemen *riba*.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Abādiy, Abi Toyiyb Muḥammad Shamil Al-Hāq Adzim, *Awn al-Ma'bud Sharh Sunan Abī Dawud*, 261-271.

<sup>64</sup> Mohd Parid Sheikh Hj Ahmad, 'Bay' al-ṭinah & Tawarruq: Kaedah Dan Pendekatan Penyelesaian, (Muzakarah Cendekiawan Shariah Nusantara 2006, Bay' Bay' Al-ṭinah Dan Tawarruq: Isu-Isu Dan Penyelesaiannya Dalam Konteks Kewangan Islam, (Kuala Lumpur:Bank Negara Malaysia, 2007), 189.

<sup>65</sup> Al-Shāfi'ī, *al-Umm*, 3: 79

<sup>66</sup> Ibn Qayyim, *I'lām al-Mūwaqqi'īn*, 3:87-88.

### iii. Dalil-Dalil Penegahan *Bay' al-ṭinah*

Larangan para Fuqaha berkaitan *Bay' al-ṭinah* secara asasnya berdasarkan Hadis, Athar dan kaedah *Sadd al-Dharā'ī*.

#### 1. Hadis

Hadis Peringatan tentang *Bay' al-ṭinah*

عن ابن عمر رضي الله عنه قال، سمعت رسول الله ﷺ يقول : إذا تباعيتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم

Terjemahan: Daripada Ibn 'Umar r.a. berkata, aku telah mendengar Rasulullah SAW bersabda; “Apabila kamu berjual beli dengan *Bay' al-ṭinah* , kamu mengikuti ekor lembu dan kamu cenderung kepada pertanian lalu kamu meninggalkan jihad, nescaya Allah akan menimpakan kehinaan ke atas kamu dan Dia tidak akan mencabutnya daripada kamu hinggalah kamu kembali kepada agama kamu.”<sup>67</sup>

Hadis sahih di atas menunjukkan pengharaman *bay' al-ṭinah* kerana akad ini merupakan antara faktor turunnya bala Allah SWT ke atas manusia. Dalam perbincangan ilmu Uṣūl Fiqh, jika sesuatu perkara atau perbuatan itu diikuti dengan ancaman dosa, azab atau bala menunjukan bahawa perkara tersebut ditegah dalam Islam.

#### 2. Athar Para Sahabat dan Tabi'in

Daripada Ibn Ishaq al-Subay'i, daripada isterinya bahawa dia telah menemui 'A'isyah dan masuk bersamanya ummu walad Zayd bin Arqam lalu berkata; “Wahai Ummu al-Mu'minin, sesungguhnya aku telah menjual seorang hamba kepada Zayd bin Arqam dengan harga lapan ratus dirham secara tangguh. Dan aku kemudiannya membelinya semula dengan harga enam ratus dirham secara tunai”. Maka berkata 'A'isyah kepadanya; “Itu adalah seburuk-buruk jual beli yang engkau lakukan. Sampaikan kepada Zayd bahawa dia telah membatalkan (pahala) jihadnya bersama Rasulullah jika dia tidak bertaubat”. Perkataan 'A'isyah itu telah membuatkan sahabat kami terdiam lalu ia tidak berkata-kata agak lama. Kemudian setelah dia menerima kata-kata 'A'isyah itu lalu dia berkata; “Apakah pandangan puan jika saya hanya mengambil modalku sahaja?” Lalu 'A'isyah

<sup>67</sup> Dawud, Ibn Hajar berkata di dalam Bulugh Al-Maram, telah berkata 'Abd al-Hamid Ibn Ahmad Hanafi dalam isnad maqal kemudian beliau menyebut dengan jalan yang dahulu dengan lefan “Idzha dhonna an-nas” dan berkata: Rijal-rijal ialah thiqah (terpercaya).



membacakan firman Allah yang bermaksud:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾

Al-Baqarah 2:275

Terjemahan: Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya

Athar di atas disebut oleh Imam al-Shāfi'ī sebagai bersamaan dengan qiyas, iaitu harusnya jual beli jika tidak terdapat tanda-tanda *hīlah* atau jual beli haram. Maka apa-apa bersamaan dengan *qiyas* ialah sahnya jual beli Zaid tadi.<sup>68</sup>

### 3) Ijma'

Lanjutan daripada dalil-dalil di atas, Ibn Qayyim berkata “Sesungguhnya para sahabat seperti A'isyah, Ibn 'Abbas dan Anas telah memfatwakan keharaman *bay' al-ṭinah* dan bersikap keras dalam perkara tersebut pada masa dan situasi yang berlainan dalam mu'amalah. Menurut Ibn Qayyim menyatakan kecenderungannya mengharamkan *bai' ṭinah* kerana tidak terdapat dalam kalangan sahabat yang memberi *rukhsah* atau kelonggaran terhadap akad ini, justeru pendirian tersebut menunjukkan telah berlakunya *ijma'* dalam kalangan mereka dalam pengharaman *bay' al-ṭinah*.”<sup>69</sup>

#### 3.3.2.(c) *Istiṣna'*

##### i. Definisi *Istiṣna'* dari Sudut Etimologi

<sup>68</sup> Al-Shāfi'ī, *al-Umm*, 3: 79.

<sup>69</sup> Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Mūwaqqi'īn*, 2:126

*Istiṣna'* dapat diertikan dengan makna menuntut membuat pembinaan.<sup>70</sup>

Menurut Ibn Manẓūr dalam kitabnya *Lisan*<sup>71</sup> al-Arab, *al-Istiṣna'* berlaku apabila seseorang meminta atau menggalakkan atau menyebabkan seseorang lain membuat sesuatu. Manakala menurut Fairuzabadi dalam kitabnya *Bahrul Muḥit*, *al-Iṣṭisna'* ialah apabila seseorang meminta sesuatu dibuat untuk dirinya". Dalam urusan *bay' al-Istiṣna'* istilah yang digunakan bagi pembeli atau penempah barang ialah *al-mustasni'*. Tukang atau penjual barang pula dipanggil *al-sani'*. Manakala barangan pula dipanggil *al-masnu'*.<sup>72</sup>

Pengertian *istiṣna'* dari segi bahasa bermaksud meminta membuat sesuatu barangan (*talab al-sun'ah*). Manakala sesuatu barangan itu pula merupakan hasil kerja atau hasil usaha seseorang tukang atau pengusaha (*al-sani'*). Perkataan *al-Istiṣna'* ini diambil dari perkataan *san'a* yang bermaksud membuat, menghasilkan atau membina sesuatu.<sup>73</sup> Allah SWT telah menggunakan perkataan *sana'a* ini di dalam al-Quran iaitu dalam firmanNya yang berbunyi:-

تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ

al:Naml 27:88

Terjemahan: Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagai jalannya awan. (Begitulah) perbuatan Allah yang membuat dengan kukuh tiap-tiap sesuatu; sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan

## ii. Definisi *Istiṣna'* Menurut Terminologi fuqaha

<sup>70</sup> Kasani, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 4:445; Kasib 'Abd Al-Karim Badran, "Aqd al-Istiṣna' Dirāsah Muqāranah", (tesis sarjana, Universiti Muḥammad B Saud, Riyāḍ, 1978), 34; Translated By Muḥammad Anas Al-Muhsin Amer Bashir, *The Book Of Sales*, Ibn Abidin Muḥammad Amin Ibn Umar, (Kuala Lumpur:Ibfim), 769.

<sup>71</sup> Ibn Manẓūr, *Lisanul Arab*, (al-Qāhirah: Dar al-Hadis, 2003), 5:408.

<sup>72</sup> Sharifah Faiqah Syed Alwi. "Pembiayaan Hutang dalam Kewangan Islam: Amalan di Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB)." (disertasi sarjana, Universiti Malaya, 2004), 18-19.

<sup>73</sup> Muḥammad Al-Bashir, *Iṣṭisna' Manufacturing Contract, Istisnā' (Manufacturing contract) in Islamic Banking and Finance Law & Practice*, (Gombak: A.S. Noordeen, 2006).

Sebahagian fuqaha berpandangan bahawa *istiṣna'* tidak sah kerana menjual sesuatu yang tiada bukan dengan cara *Salam*.<sup>74</sup> Demikian ini salah satu pendapat mazhab Hanbali. Dalam kitab al-Inshaf disebutkan bahawa Qadhi dan Ulama yang sealiran dengannya menyatakan bahawa tidak sah *Istiṣna'* terhadap suatu barang dagangan kerana termasuk menjual barang yang tidak ada pada penjual bukan dengan cara *Salam*.<sup>75</sup> *Istiṣna'* memberikan hukum sabit pemilikan pada *'ain al-mabi'ah* bagi pembeli dan sabit pemilikan *as-sani'* pada harga milikan *ghairu lazim*.<sup>76</sup>

### 3.3.2. (d) Tawarruq

Tawarruq merupakan antara transaksi muamalat yang mendapat perbincangan meluas antara ilmunan dan para pengamal kewangan Islam. Ini kerana tawarruq dipraktiskan secara berbeza menurut konteks amalan kewangan di negara dan perbankan-perbankan Islam sedunia. Tawarruq secara umumnya dapat dibahagikan kepada tawarruq klasik, atau dikenali sebagai tawarruq fiqhi dan tawarruq masrafi atau tawarruq *munazzam*.<sup>77</sup>

#### i. Definisi Tawarruq Menurut Etimologi

Tawarruq menurut bahasa berasal dari terma warq atau wariq atau waraqa yang mana secara asasnya merupaka denotasi wang siling perak<sup>78</sup>. Perkataan ini tidak dapat dikesan mempunyai asas yang langsung daripada bahasa asli Arab sepertimana yang telah disebut oleh pakar bahasa. Tawarruq telah digunakan oleh para salaf dengan maksud permintaan untuk dirham.<sup>79</sup> Istilah ini juga digunakan dalam al-Quran, dalam Surah Al-Kahfi ayat 19:-

<sup>74</sup> 'Abd Allah Muhmmad al-Thayyar, *Ensiklopedia Fiqih Muamalah: Kitab Asal Al-Fiqh Muyassar Qismul Mu'amalat*, terj. Miftahul Khairi, S.A.G, (Maktabah Al-Hanif, 2009, Yogyakarta), , 150.

<sup>75</sup> Al-Mardawi, *al-Inshaf*, Iv:300.

<sup>76</sup> Ali Al-Khaffaf, *Ahkām al-Mu'āmalāt al-Māliyah al-Sharī'ah*, 431.

<sup>77</sup> Camille Paldi, "Tawarruq In Islamic Finance", 2011.

<sup>78</sup> Ibn Faris, Abi Hussain Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya al-Lughawiy, *Mujmal al-Lughah*, (Beirut: Mussasah al-Risalah, 1986), 3: 966, entri: wariq.

<sup>79</sup> Tijani, Ibraheem Musa, Isra, Bloomberge, 2013.

وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ﴿١٩﴾

Al-Kahfi 18:19

Terjemahan: Dan demikianlah Kami bangunkan mereka agar mereka saling bertanya di antara mereka sendiri. Berkatalah salah seorang di antara mereka: Sudah berapa lamakah kamu berada (disini?). Mereka menjawab: "Kita berada (disini) sehari atau setengah hari". Berkata (yang lain lagi): "Tuhan kamu lebih mengetahui berapa lamanya kamu berada (di sini). Maka suruhlah salah seorang di antara kamu untuk pergi ke kota dengan membawa uang perakmu ini, dan hendaklah dia lihat manakah makanan yang lebih baik, maka hendaklah ia membawa makanan itu untukmu, dan hendaklah ia berlaku lemah-lembut dan janganlah sekali-kali menceritakan halmu kepada seorangpun.

## ii. Definisi Menurut Terminologi

Menurut *Wizārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah* definisi *tawarruq* menurut istilah teknikal boleh difahami sebagai membeli sesuatu barang secara tangguh, kemudian menjualnya secara tunai kepada pihak ketiga dengan harga yang lebih rendah daripada harga yang dibelinya bagi memperoleh wang tunai. Majoriti badan pengeluar fatwa di Timur Tengah sependapat dengan Majlis Penasihat Syariah, Bank Negara Malaysia dengan membenarkan penggunaan prinsip *tawarruq*<sup>80</sup>.

Ringkasnya mazhab Hanabilah menyebut *tawarruq* sebagai salah satu bentuk daripada jual beli dengan harga tangguh. Ketika mana si pembeli memerlukan tunai dan tiada siapa yang sanggup memberi pinjam kepadanya. Hanabilah berpandangan ia harus tetapi Ibn Taymiah mengatakan ianya makruh kerana niat untuk mendapatkan wang tunai kerana keperluan dan bukannya perniagaan atau menjadikan manfaat daripada perniagaan. Ibn Taymiah mengatakan ianya sebagai jalan kepada riba, penjual akan

<sup>80</sup> Muhammad Akram Laldin, et. al. Fatwas in Islamic Banking: A Comparative Study between Malaysia and Gulf Cooperation Council (GCC) Countries. ISRA Research Paper (31/2012), 18.

diberi bayaran lebih tinggi seperti riba. Hukum dalam *tawarruq* ialah makruh dan tidak disukai. Kesimpulan daripada pandangan Hanabilah *tawarruq* bukanlah haram secara mutlak kerana terdapat keperluan atau hajat<sup>81</sup> seperti yang telah dinyatakan oleh Rafiq Miṣrī bahawa dalam pengamalan *tawarruq* pembeli mempunyai hajat yang bersangatan kepada harta<sup>82</sup> dan dalam konteks aplikasi semasa ialah pembiayaan perumahan dan kereta.

Ini selaras dengan pandangan Imam Ibn Taimiyah yang menganggap jual beli *tawarruq* satu transaksi yang selalunya dilakukan oleh golongan yang berhadapan dengan keadaan terdesak (*darūrah*) keadaan di mana dia amat memerlukan wang tunai di tangan. Lantaran itu, hujah yang dikemukakan mereka ialah hadis yang berkaitan dengan jual beli golongan tersebut.<sup>83</sup>

### iii. Pembahagian Tawarruq

Tawarruq secara umumnya dapat dibahagikan kepada dua aplikasi iaitu Tawarruq Fardi dan *Tawarruq Munazzam*.

- a) *Tawarruq* fardi diberikan definisi oleh OIC Akademi Fiqh sedunia sebagai: “Pembiayaan komoditi yang dimiliki oleh penjual dalam pembayaran yang didahulukan, manakala pembeli kemudiannya menjual kembali komoditi untuk mendapatkan tunai kepada selain dari penjual asal untuk tujuan mendapat wang tunai.”<sup>84</sup>

*Tawarruq al-Fardi* merupakan konsep di mana pembeli pertama membeli barangan secara ansuran daripada penjual pertama dan menjualnya kepada pihak ketiga secara tunai dengan harga yang rendah dengan tujuan untuk mendapatkan tunai dengan segera atau memenuhi keperluan kecairan. Dalam formalasi sebegini, pihak ketiga tidak

<sup>81</sup> Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, 3:220.

<sup>82</sup> Rafiq Miṣrī, *Buhuth fi Fiqhi al-Muamalāt al-Maliāh*, 149.

<sup>83</sup> Jual beli golongan *muḍtarrun* akan dikupas di sub topik seterusnya.

<sup>84</sup> Tijani, Ibrahim, *Fatwa In Islamic Finance*, Isra, September 2013, 1.

mempunyai kaitan langsung dengan penjual pertama. Dalam kes sedemikian, penjual barangan pertama tidak boleh dikaitkan dengan jualan tunai yang dilakukan oleh pihak pembeli barangan selepas itu. Situasi ini diistilahkan sebagai *al-tawarruq al-fardi* oleh sesetengah sarjana mualamat semasa<sup>85</sup>. Pendapat yang mengatakan ianya adalah diharuskan, berasaskan prinsip bahawa semua urusan niaga jual beli adalah diharuskan dan kerana terdapat perbezaan struktur yang nyata antara *al-tawarruq* dengan *bay' al-ṭinah*.

Manakala *tawarruq haqiqi* berlaku apabila bank-bank Islam benar-benar membeli aset atau komoditi daripada pasaran kemudian menjualnya kembali kepada pelanggan tanpa perkhidmatan lebih untuk menjual kembali komoditi kepada pihak lain. Pelanggan berhak secara bebas untuk menentukan kepada siapa dia ingin menjual kembali aset tersebut kerana hak pemilikan telah bertukar kepada pelanggan maka pelanggan memiliki hak sepenuhnya terhadap barang yang dibeli. Transaksi ini tidak mempunyai sebarang *hilah* tidak syarak.<sup>86</sup>

b) Manakala *tawarruq munazzam*<sup>87</sup> pula mempunyai definisi berbeza dari *tawarruq fiqhi*. *Tawarruq munazzam* dikenali juga sebagai *tawarruq terancang* kerana perbankan Islam mengambil peranan dalam menentukan perjalanan penjualan dan membuat kesemua pengaturan dan penyusunan bagi menyalurkan wang tunai kepada pelanggan. Perbankan Islam juga akan menentukan siapakah broker yang akan mengurusniaga (*purpose of purchase*) dan kepada siapa pelanggan akan menjual kembali aset

---

<sup>85</sup> Asmak, 'Abd al- Rahman, Shamsiah Mohammad & Iman Mohd Salleh. Bay' al-tawarruq dan Aplikasinya dalam Pembiayaan Peribadi di Bank Islam Malaysia Berhad, Jurnal Syariah, Jil. 18, Bil. 2 (2010) 333-360.

<sup>86</sup> Muhammad Iman Sastra Mihajat, Hybrid Contract In Islamic Banking And Finance: A Proposed Shari'ah Principles And Parameters For Product Development, Ejbms-Special Issue :Islamic Management And Business laman sesawang [www.Iiste.Org](http://www.Iiste.Org) Issn 2222-1905 (Paper) Issn 2222-2839 (Online) Vol 2, No.2 (Special Issue), 2014, 96.

<sup>87</sup> Dikenali Sebagai murabahah atau Komoditi Murabahah di Kalangan Pengamal Perbankan Islam

tersebut.<sup>88</sup> Alhadad<sup>89</sup> dan Khayat<sup>90</sup> telah menyebut larangan ke atas *tawarruq munazzam* disebabkan mekanismenya menyerupai *bay' al- 'inah* dalam bentuk *hilah* ribawi.

Dinamakan akad ini sebagai tawarruq kerana ketika pembeli membeli aset tersebut secara kredit, pembeli tidak berniat untuk menggunakannya atau memanfaatkannya, tetapi hanya ingin menjualnya semula bagi memperolehi wang tunai. Ia juga dikenali sebagai *murābahah*, komoditi dan secara meluas dalam pembiayaan, pengurusan asset dan tanggungan serta pengurusan risiko<sup>91</sup>.

#### iv. Dalil Berkaitan Hukum Tawarruq

Ulama' yang membenarkan aplikasi tawarruq berdasarkan kepada suatu peristiwa pada zaman Rasulullah s.a.w apabila seorang pekebun/petani dari Khaybar datang berjumpa dengan Rasulullah s.a.w dengan membawa buah tamar yang berkualiti dan mengatakan bahawa beliau telah menukarkan 2 kilo tamar yang berkualiti rendah dengan satu kilo tamar yang tinggi kualitinya. Rasulullah s.a.w melarang transaksi tersebut dan mencadangkan bahawa seharusnya si petani menukarkan tamar yang berkualiti rendah dengan wang/dinar dan membeli tamar yang berkualiti tinggi dengan wang yang diperoleh daripada hasil jualannya tadi. Peristiwa ini menunjukkan kaedah dalam berjual beli bagi mengelakkan wujudnya unsur riba. Peristiwa tersebut dicatatkan dalam hadis tersebut ialah apa yang telah diriwayatkan daripada Abi Sa'id Al-Khudri dan Abi Hurairah:

---

<sup>88</sup> Al-Suwaylim, Sāmi Ibn Ibrāhim. (2009). Tawarruq Banking Products. Paper Presented at Organization Of The Islamic Conference The International Islamic Fiqh Academy In The 19th Session In April 2009 In, Sharjah Emirate, United Arab Emirates ; Bouheraoua, Sa'id, Tawarruq In The Banking System: A Critical Analytical Study Of Juristic Views On The Topic. Paper Presented At Organization Of The Islamic Conference The International Islamic Fiqh Academy In The 19th Session pada April 2009, Sharjah Emirate, United Arab Emirates.

<sup>89</sup> Al-hadad, Ahmad Ibn 'Abd al- Aziz. (2003). "Tawarruq, Its Essence And Its Types: Mainstream Tawarruq And Organized Tawarruq". laman Sesawang, [http://www.Kantakji.Com/Fiqh/Files/Markets/A%20\(66\).Pdf](http://www.Kantakji.Com/Fiqh/Files/Markets/A%20(66).Pdf).

<sup>90</sup> Khayat, 'Abd al- Aziz, Tawarruq, Its Concepts, Its Practices And Its Economics Implication On Its Promotion By Islamic Banks. laman sesawang, [http://Www.Kantakji.Com/Fiqh/Files/Markets/A%20\(70\).Pdf](http://Www.Kantakji.Com/Fiqh/Files/Markets/A%20(70).Pdf)

<sup>91</sup> *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam*, ed. ke-2, (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia), entri "tawarruq", 94.

Bahawa Rasulullah s.a.w. telah melantik seorang lelaki (sebagai wakilnya) di Khaibar. Lalu dia mendatangi baginda dengan membawa tamar janib . Nabi bertanya kepadanya, “Adakah semua tamar di Khaibar begini keadaannya?” Lelaki itu menjawab, “Kami mengambil segantang tamar ini (janib) dengan dua gantang (tamar al-jam‘) dan dua gantang (tamar janib) dengan tiga gantang (tamar al-jam‘) ”. Maka berkata Rasulullah, “Jangan kamu lakukan demikian, tetapi juallah tamar al-jam‘ dengan dirham, kemudian kamu belilah dengan dirham tersebut akan tamar janib”.<sup>92</sup>

Manakala pandangan yang menolak tawarruq berhujahkan riwayat daripada Umar Ibn Aziz yang menyatakan bahawa al-Tawarruq ialah asal kepada riba”<sup>93</sup>

Begitu juga riwayat daripada ‘Abd al- Razzaq dalam *musannaf* daripada Ibn Abbas sesungguhnya beliau berkata:-

“Jika kita berhajat kepada wang dan menjual dengan wang tidak mengapa, tetapi apabila berhajat kepada wang dan membeli dengan tangguh maka tidak boleh, maka ia dikira wang dan wang. Berkata Ibn Ainiyyah: Dan diceritakan kepada ku tentang yg berkenaan Ibn Syuhrah. Maka berkata: Aku rasakan ianya tidak ada apa-apa masalah yakni (tawarruq) maka berkata amru: Daripada Ibn Abbas beliau berkata “ Tidak boleh menjual beli menggunakan wang, kemudian kita membeli untuk diri sendiri wang tersebut dengan harga tangguh”.<sup>94</sup>

Apa yang dimaksudkan oleh Ibn Abbas di dalam Athar ini ialah seandainya penjual menggunakan komoditi dengan satu nilai kemudian membelinya untuk satu tempoh akan datang secara tangguh, maka maksud daripada transaksi tersebut ialah pertukaran wang duit untuk mendapatkan wang lebih banyak, maka jual beli di situ dilihat seakan-akan satu kepuraan sahaja. Dengan itu pertukaran barang menjadi sia-sia dan membawa kepada riba *al-qardh*. Transaksi sedemikian tidak harus dan apa yang membawa kepada perkara tidak harus maka ia ditegah.<sup>95</sup> Begitu juga dalil berkenaan larangan mengambil

---

<sup>92</sup> Hadith Riwayat al-Bukhārī, Kitab: Al-Buyū‘, Bab Idza Arada Bay‘ Tamrin bi Tamrin Khairun Minhu, No Hadith 2201, 171.

<sup>93</sup> Athar Ini Dinyatakan Oleh Ibn Taimiyah Dalam *Fatawa al-Kubra*, 7: 332, Ibn Qayyim 3: 129.

<sup>94</sup> *Musannif Abd al-Razzaq*, 8: 236

<sup>95</sup> Al-Qadhi Hisyam Muhammad, Nadwah: *Tawarruq wa Tawriq, Baynal Al-Ahkām Al-Syariah Al-Islāmīyah al-Tatbiqi al-Mal al-Mu‘aṣir*, 116.



kesempatan di atas jual-beli ke atas golongan yang terdesak yang diriwayatkan menerusi hadis di bawah.

Riwayat Abi Daud:-<sup>96</sup>

قال سيأتي على الناس زمان عضوض بعض الموسر على ما في يديه ولم يؤمر بذلك قال الله تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم ويبيع المضطرون وقد نهى النبي ﷺ عن بيع المضطر وبيع الغرر وبيع الثمرة قبل أن تدرک

“Akan datang suatu masa yang sukar di mana orang kaya akan menahan (harta) yang ada di tangannya, padahal mereka tidak diperintahkan demikian. Lalu Allah berfirman:- “ Dan janganlah pula kamu lupa berbuat baik dan berbudi sesama sendiri” (Al-Baqarah: 237) dan dilakukan jual beli ke atas orang *al-muḍtharrun*. Sesungguhnya Nabi saw melarang jual beli ke atas *al-muḍtharrūn*, jual beli gharar, dan jual beli –buah-buahan sebelum ranum.

#### v.i Jual Beli Tawarruq

Pada asasnya *tawarruq* merupakan alternatif kepada produk berasaskan *bay' al-ṭinah* terutamanya bagi tujuan kecairan atau '*liquidity*'. Walau bagaimanapun, apa yang berlaku ialah *tawarruq* kini digunakan untuk tujuan lain dan bukan sahaja untuk tujuan kecairan. *tawarruq* kini digunakan untuk penjanaan keuntungan melalui pembiayaan termasuk juga bagi produk deposit berstruktur. Produk deposit berasaskan *tawarruq* ini bukan sahaja boleh dianggap sebagai *hiyal* atau helah untuk menghalalkan sesuatu tetapi ianya juga menjadi titik tolak '*convergence*' atau penyatuan dengan ciri-ciri produk konvensional<sup>97</sup>.

OIC atau Akademi Fiqh Islam pada seisi ke 15 bertarikh 1998 bersamaan Rejab 1419 membenarkan *tawarruq* dengan syarat pelanggan tidak menjual komoditi kepada penjual yang asal bagi mengelakkan elemen *bay' al-ṭinah* yang mempunyai unsur *ḥilah* ribawi. Walau bagaimanapun pada Disember 2003 dalam seisi ke 17, Akademi Fiqh

<sup>96</sup> Sunan Abī Dawud, Sunnan Sittah, Kitab: Al-Buyu, Bab: Fi Bay' Al-Muḍtharrūn, No Hadith: 3382, 1476; Sunan Sbi Abī Dawud Unisz, 3:226. Hadis ini hadis sahih di dalam *Jami' al-Uṣūl*. Jual beli *muḍtharrūn* disebut di dalam kitab *Hashiah Radd al-Mukhtar* sebagai seorang lelaki memerlukan kepada makanan atau minuman atau pakaian atau sebagainya, kemudian penjual tidak menjualkan kepadanya melainkan dengan harga yang lebih tinggi. *Hāshiah Radd ala al-Mukhtār*, 5:59; Radd ala al-Mukhtar, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 200), 7:247. Jual beli sebegini adalah fasid melainkan dengan harga mithil.

<sup>97</sup> Siddiqi, M.N. Economics Of Tawarruq: How Its Mafasid Overwhelms The Masalih, (makalah, Workshop On Tawarruq: A Methodological Issue In Shari'ah-Compliant Finance, 1 Februari 2007).

telah memberikan perbezaan dalam klasifikasi di antara *tawarruq haqīqi* dan *tawarruq munazzam*. Malah *Tawarruq Munazzam* telah disebut sebagai tawarruq yang dilarang. Transaksi tawarruq ini telah dipraktis secara meluas di perbankan Islam dan dikatakan sebagai sintetik dan amat berhelah (*fictitious*) seperti *bay' al-ṭinah* serta merupakan *hilah* untuk melangkaui larangan riba. Pada April 2009 sekali lagi isu Tawarruq dibangkitkan dalam seisi ke 19, kali ini Akademi Fiqh Sedunia telah mengharamkan aplikasi *tawarruq munazzam* kerana transaksi yang berlaku di antara bank Islam dan pelanggan dianggap sebagai penipuan (*deception*) dan menyerupai *bay' al-ṭinah*. Perbankan Islam bertindak sebagai agen kepada pelanggan (*mustawriq*) dan menjual kembali aset atau komoditi kepada pihak ketiga yang menjadi pemilik asal kepada aset tersebut.<sup>98</sup>

Walau bagaimana pun ketika ini Bursa *Suq Sil'ah* telah menyediakan alternatif kepada broker-broker dan perbankan Islam untuk menjual komoditi dan berada dalam pasaran secara patuh syariah. Tawarruq Munazzam yang dikatakan haram oleh Akademi Fiqh Malaysia masih mempunyai ruang untuk diulangkaji semula hukum dan praktisnya memandangkan Malaysia tertakluk secara terikat hanya kepada Bank Negara Malaysia, SICC. Manakala Akademi Fiqh Sedunia (OIC) dan AAOFFI hanya sebagai panduan dan tidak mengikat perbankan Islam dalam praktis perbankan mereka.<sup>99</sup>

Namun begitu syarat dan parameter yang dilampirkan oleh AAOIFI (No. 30/2008) bagi aplikasi *tawarruq munazzam* sebagai patuh syariah wajar menjadi

---

<sup>98</sup> Asyraf Wajdi Dusuki, A Critical Appraisal On The Practice Of Commodity Murābahah Transaction From Maqāsid shari'ah (Objectives Of Shari'Ah) Perspectives. Paper Presented At Insaniah-Irti International Conference On Islamic Economics, Banking And Finance, Organised By Insaniah University College & Irti, Islamic Development Bank; 18th & 19th August 2009, Langkawi, Kedah; Dusuki, A. W. (2007). Commodity murābahah Programe (Cmp): An Innovative Approach To Liquidity Management. Journal Of Islamic Economics, Banking And Finance, 2009., Volume 3, No. 1.

<sup>99</sup> Ustaz Azizi Che Seman, (Pensyarah Akademi Pengajian Islam, Ketua Penasihat Syariah Bank Muamalat Malaysia dan Ketua AIBIM), dengan temu bual bersama penulis 10 September 2015.

perhatian dan rujukan perbankan Islam Malaysia.<sup>100</sup>

**Jadual 3.1:** Perbezaan *Tawarruq Fardi* dan *Tawarruq Munazzam*

<i>Tawarruq Fardi</i>	<i>Tawarruq Munazzam/Organized Tawarruq</i>
Penjual(muwarriq) tidak berperanan menjual semula komoditi	Penjual pertama(muwarriq) bertindak sebagai wakil/agen bagi pihak pembeli dalam menjual semula barang untuk mendapatkan tunai
Mutawarriq (pembeli) menerima tunai secara terus daripada pembeli terakhir	Mutawarriq (pembeli) menerima tunai daripada penjual pertama
Tidak wujud urusniaga yang dirancang diantara penjual pertama dengan pembeli terakhir	Terdapat kemungkinan bahawa penjual utama ( <i>muwarriq</i> ) dan pembeli terakhir telah membuat persepakatan antara mereka terlebih dahulu

Sumber: Dr Aznan, Muzakarah Ulama' Nusantara<sup>101</sup>.

Jadual di atas menerangkan perbezaan di antara *tawarruq* klasik dan *tawarruq* dalam perbankan Islam. Perbezaan ketara berlaku pada peranan *muwarriq* dalam *tawarruq munazzam* di mana mereka berperanan sebagai wakil atau agen bagi pihak pembeli dalam urusan untuk mendapatkan tunai. Begitu juga terdapatnya kemungkinan penjual pertama dan pembeli terakhir telah membuat kesepakatan awal di antara mereka.

### 3.4 SENARIO DAN FENOMENA PRODUK–PRODUK BERTANGGUH DI INSTITUSI PERBANKAN ISLAM.

Senario dan fenomena bagi produk-produk bertanggung di institusi perbankan Islam melibatkan beberapa komponen utama iaitu, isu mahkamah dan legaliti. Ini termasuk

<sup>100</sup> Tuntutan pembelian bagi kontrak komoditi *murābahah* atau *tawarruq munazzam* dalam penangguhan pembayaran perlu memenuhi syarat pemilikan komoditi sebenar. Komoditi tersebut juga perlu dikenalpasti dan berbeza daripada aset-aset lain. Jika komoditi tiada ketika waktu akad, pelanggan perlu diberi penerangan terperinci tentang kedudukan komoditi seperti kuantiti dan tempat ia disimpan. Komoditi juga perlu diterima oleh pelanggan selain daripada komoditi mesti dijual kepada pihak selain daripada pihak penjual asal bagi mengelakkan menyerupai bay' *al-ṭinah*. Manakala kontrak bagi pembelian komoditi dengan harga tangguh dan kontrak kedua bagi menjual kembali komoditi pada harga 'spot' tidak boleh dikaitkan bersama hingga menyebabkan pelanggan kehilangan hak pemilikan untuk menerima komoditi tersebut. (Bahrian: aaofi, 2008) 30:531.

<sup>101</sup> Aznan Hasan, Isu-Isu Dalam Kepenggunaan Bai' *al-ṭinah* & *Tawarruq*: Perspektif Hukum, dalam Bai' *al-ṭinah* dan *Tawarruq*: Isu-Isu dan Penyelesaiannya Dalam Konteks Kewangan Islam (Bank Negara: Muzakarah Cendekiawan Syariah Nusantara 2006).

unsur dokumentasi dan implikasi undang-undang, isu sosial dan *maqāsid* dan isu keabsahan produk-produk yang ditawarkan.

Menyentuh senario dan fenomena produk bertanggung di perbankan Islam khususnya di Malaysia dalam rangka aplikasi fiqhi dan *uṣūli* masih terdapat pelbagai isu berbangkit yang perlu dinilai semula bagi mengukuhkan rangka dan kerangka kewangan Islam agar selari dengan Fiqh dan Usul serta memenuhi keperluan global berbentuk sosial, moral dan absah dari sudut undang-undang.

### 3.4.1: Isu Mahkamah Dan Legaliti

Menurut Elgamal, perundangan Islam secara rangkanya ialah *Common-Law System* atau memakai sistem *Canon Law* yang memberikan penekanan kepada *precedent* dan qias (analogi). Hasil natijah daripada adaptasi elemen kontemporari ke dalam kontrak klasik demi memenuhi keperluan semasa dan moden menyebabkan secara tidak langsung menyebabkan ijthidat hukum yang kurang tepat.<sup>102</sup>—Apabila konflik ini berlaku maka menyebabkan berlakunya kes-kes mahkamah yang mempertikaikan keabsahan dan kredibiliti produk perbankan Islam.

Produk bertanggung di Malaysia pada awalnya terpaksa berdepan dengan kes di mahkamah kebanyakannya yang berkaitan dengan isu kesahihan kontrak BBA. Hujah diulangi dalam kes-kes ini bahawa BBA ialah *hīlah* untuk mendapatkan pinjaman berbentuk faedah. Daripada lapan belas (18) kes yang dilaporkan dalam tempoh masa ini, tiga belas (13) berdasarkan BBA, tiga (3) pada *bay' al-ṭinah* dan dua (2) pada *murābahah* dan *Tawarruq*, seperti BBA ialah konsep produk pertama diperkenalkan di pasaran, kes yang dibawa ke mahkamah kebanyakannya melibatkan BBA. Walau

---

<sup>102</sup> Elgamal, Mahmoud, *Islamic Finance: Law, Economics, And Practice*, (New York: Cambridge University Press), 2006, 54.

bagaimanapun, peringkat kedua kes juga menunjukkan pembangunan secara beransur merujuk jenis kontrak yang telah diuji di mahkamah, seperti *bay' al-ṭnah*, *murābahah*, *murābahah Munazham* dan Penebusan Mortgage Dasar Jaminan Jangka (MRTAP).<sup>103</sup>

Salah satu isu yang mendapat perhatian ialah transaksi Bay' Bithamānin Ājil. Instrumen ini menarik perhatian ramai apabila hakim memutuskan BBA dan elemen *Bay' al-ṭnah* dalam transaksi tersebut telah melampaui batas dan membebankan pelanggan.<sup>104</sup> Sebagai contoh, dalam kes melibatkan Affin Bank dan Zulkefli 'Abd al-lah, hakim telah memutuskan adalah tidak wajar transaksi yang dijalankan berdasarkan shariah Islam dan prosedur Islam akan menyebabkan pelanggan berada dalam situasi yang membebankan kerana harga jualan yang terlalu tinggi hasil daripada pelanggan yang ingin keluar daripada kontrak perjanjian. Malah lebih membebankan daripada perbankan konvensional yang mencaj dengan tambahan faedah.<sup>105</sup>

Begitu juga kes yang melibatkan *Arab Finance Malaysia Berhad v Taman Ihsan Jaya and Ors* [2008] 5 MLJ iaitu mahkamah tinggi memutuskan bahawa keuntungan yang dikaut daripada fasiliti BBA adalah tidak sah dan melanggar undang-undang kerana mengandungi elemen *riba*. Oleh yang demikian, institusi kewangan hanya boleh mengambil jumlah kos modal sahaja daripada pembiayaan tersebut. Keputusan mahkamah ini telah memberikan impak yang serius kepada kewangan Islam ketika itu kerana BBA mewakili 80% daripada keseluruhan pembiayaan di Malaysia. Keputusan ini dianggap tidak wajar kerana hakim mahkamah tinggi membuat keputusan berdasarkan hujah yang tidak menepati kedudukan sebenar kes. Hal ini kerana dalam bab menjelaskan isu *riba* dan penjelasan BBA dari sudut shariah diambil tanpa merujuk

---

<sup>103</sup> Zulkifli Hasan et al., *The Development Of Economics And Mu'āmalāt Practise, n Islam Di Malaysia, dalam Pelaksanaan Sistem Perbankan*, 121.

<sup>104</sup> Zulkifli Hasan, "Pelaksanaan Sistem Perbankan Islam Di Malaysia," dalam *The Development Of Economics And Mu'āmalāt Practise*, ed. Nik Salida Suhaila Nik Saleh, et al (Nilai: Usim, , 2007), 121.

<sup>105</sup> Mohidin Yahya Shamsudin, *Form And Substance In Islamic Finance: Analysis Of Deferred Payment Sales*, Umran – International Journal Of Islamic And Civilizational Studies. Vol. 1 No.1 (2014), 19.

pakar muamalat dan *Shariah Board* ketika itu. Walaupun perbankan Islam telah mengadaptasi kewangan Islam melebihi sepuluh tahun, kebanyakan kes yang dibawa ke mahkamah tidak dirujuk kepada badan syariah (*Shariah Board*) sebagai badan yang berautoriti dalam bab kewangan Islam. Hal ini menunjukkan mahkamah masih mengambil pendekatan pasif terhadap badan Syariah dalam bab yang melibatkan kewangan Islam. Sekalipun mereka mempunyai pengetahuan yang terhad terhadap kes kewangan Islam, pendekatan pasif ini masih digunakan. Sebagai cadangan, syariah perlu menggunakan pendekatan tadbir urus yang lebih rapi serta dibantu oleh koordinasi Syariah yang kukuh dan efektif dalam kerangka kawal selia yang komprehensif dijangka dapat membantu menyelesaikan isu ini.<sup>106</sup>

Apabila BBA telah berdepan kepada kritikan hebat oleh pemain kewangan Islam domestik dan antarabangsa, menjadi jelas bahawa terdapat keperluan untuk mengkaji struktur kontrak sedia ada semula, mengubah suai produk demi meraikan keperluan, dan juga mencipta produk baru yang sesuai untuk kedua-dua pasaran domestik dan antarabangsa. Hal ini bertepatan dengan asas kepada tujuan fiqh kewangan Islam iaitu meraikan kedua-dua pihak.<sup>107</sup>

Undang-undang syariah mensyaratkan rukun jual beli yang wajib dipatuhi dan aset yang dibenarkan oleh hukum syarak berlandaskan konsep jual beli dengan bayaran ansuran. Hak jual beli seperti khiyar majlis dan khiyar aib perlu diberikan kepada pelanggan yang ingin mendapat pembiayaan. Dalam masa yang sama institusi perbankan Islam perlu mematuhi undang-undang sivil seperti kontrak 1950, Akta Duti Setem 1959, Kanun Tanah Negara 1967, Akta Syarikat 1965, termasuk undang-undang prosedur di mahkamah. Pendekatan harmoni ini memberikan jaminan kepada

---

<sup>106</sup> Zulkifli Hassan, *Regulatory Framework Of Shari'ah Governance System In Malaysia, Gcc Countries And The Uk*. Kyoto Bulletin Of Islamic Area Studies, 3-2 (March 2010), 82–115.

<sup>107</sup> Shabir, Othman Muhammad, *Fiqh Muamalat*, 21.

perkembangan dan peningkatan industri perbankan Islam. Melalui kaedah ini undang-undang tidak perlu digubal di parlimen dan undang-undang sedia ada dapat dieksploitasi semaksimum mungkin. Kesannya, menurut perangkaan, industri perbankan Islam berkembang pesat. Sehingga kini pasaran perbankan global bernilai AS\$270 billion dan Malaysia adalah antara penyumbang besar terhadap angka ini. Malaysia dijangka akan terus mengungguli operasi perbankan Islam di dunia yang merangkumi sektor pembiayaan perbankan dan pasaran modal Islam.<sup>108</sup>

Contoh-contoh dalam isu undang-undang terhadap produk bertanggguh di perbankan Islam ini menjadi cabaran untuk membuktikan bahawa keabsahan produk perbankan Islam bukan hanya pada akadnya semata-mata. Struktur dan aplikasi melibatkan kedua-dua pihak dibina menurut rangka memelihara dan menolak kemudaratan dalam aspek yang lebih sejagat dan menyeluruh.<sup>109</sup> Begitu juga kenyataan yang mencadangkan agar ijtihad dalam kewangan Islam perlu menambahbaik metodologi istinbāt hukum agar tidak terlalu rigid dalam mengadaptasi fiqh klasik dan dalam masa yang sama tidak terlalu liberal menggunakan prinsip yang terlalu terbuka.

Metodologi yang tidak kukuh ketika mengeluarkan hukum dengan hanya menumpukan pada aspek teknikal semata-mata telah lama menapak di dalam perbankan Islam dan mengundang isu-isu kontroversi seterusnya menimbulkan persoalan *māqāṣid al-sharī'ah* dalam akad-akad di perbankan Islam.”<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Amir Shahrudin, *Maṣlaḥah-Mafṣadah Approach in Assessing the Al-Sharī'ah Compliance of Islamic Banking Products*, 1 (2010), 129–36. *International Journal Of Business and Social Science*, Vol 1 No.1 Oktober 2010. 'The Significances Of Concept And Doctrine Of Maqāṣid (Objectives) Al-Sharī'ah In Project Evaluation, 1–28.

<sup>110</sup> Amir Shahrudin, *Maṣlaḥah-Mafṣadah Approach in Assessing the Shari 'ah Compliance of Islamic Banking Products*, 1. *International Journal Of Business and Social Science*, Vol 1 No.1 Oktober. (2010), 129–136.

### 3.4.2 Isu tanggungjawab sosial

Keperluan kapital sosial perlu dititikberatkan dalam pelaksanaan produk perbankan dan kewangan Islam. Kapital sosial merujuk kepada institusi, perhubungan dan norma yang membentuk kualiti dan kuantiti dalam interaksi sosial masyarakat. Ia menekankan betapa pentingnya kohesi (*cohesion*) sosial bagi menumbuhkan ekonomi yang subur dan memastikan perkembangan yang mapan. Kapital sosial bukan hanya berapa jumlah institusi yang bergerak aktif sebaliknya ibarat elemen pengikat yang menggabungkan kesemua entiti bersama.<sup>111</sup>

Tanggungjawab sosial korporat merupakan antara spektrum penting dalam mendefinisikan produk perbankan Islam yang sewajarnya memenuhi bukan sekadar rangka tetapi maknanya (substansi). Perkara ini dijelaskan dalam peningkatan masalah sosioekonomi yang dibawa oleh globalisasi. Juga dalam masa yang sama *expectation* daripada *corporate governance* dan tanggungjawab sosial. Sebagai natijah daripada ketidakpuasan dengan kekangan (*restriction*) dan pandangan alam (*worldview*) yang mengelirukan berpusat daripada kepentingan peribadi semata-mata. Selain cabaran sekular hedonistik dan individualism yang menjadi asas kepada pandangan alam ekonomi barat Tanggungjawab Sosial Korporat (CSR) muncul sebagai doktrin yang meluaskan spektrum tanggungjawab sosial dengan menggabungkan dimensi persekitaran dan sosial sebagai satu agen yang bergerak bersama. Walau bagaimanapun tanggungjawab korporat dalam dimensi perbankan Islam memerlukan landasan yang kukuh. Oleh itu, *māqasid al-sharī'ah* yang bersifat tekal tetapi anjal merupakan jalan tengah kepada perdebatan ini.<sup>112</sup>

Tanggungjawab sosial korporat banyak berkait rapat dengan *worldview* atau

---

<sup>111</sup> Social Capital And Microfinance World Bank 2001, 91; Olomola, A.(2009). Social Capital, Microfinance Group Performance and Poverty Implications in Nigeria. Nigeria Institute of Social and Economic Resources, Ibadan, lamans sesawang [www.csae.ox.ac.uk/conference/2002](http://www.csae.ox.ac.uk/conference/2002).

<sup>112</sup> Asyraf Wajdi, *Islamic Finance An Old Skeleton In A Modern Dress*, (Kuala Lumpur: Isra, 2008), 153.



tasawwur Islami<sup>113</sup>. Berbeza dengan teori humanistik barat, pandangan Islam menerusi Tanggungjawab Sosial Korporat CSR (*Corporate Social Responsibility*) mengambil pendekatan lebih holistik dengan menawarkan pandangan integralistik rohani berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Pendekatan seperti itu menyediakan alternatif kepada rangka kerja yang lebih baik dalam falsafah berinteraksi antara manusia dengan alam semula jadi serta sesama manusia.<sup>114</sup> Dimensi ini merupakan elemen penting bagi memastikan konsep *darūrah* dalam produk bertanggung memenuhi bukan sahaja pembinaan produk malah mencapai tujuan kepada tanggungjawab ekonomi dan kewangan Islam. Hal ini berikutan antara matlamat kewangan Islam ialah jaminan sosial<sup>115</sup> berdasarkan dalil dalam hadis yang dinyatakan di bawah:-

“ Seorang Muslim yang memberikan pakaian kepada seorang Muslim yang tiada pakaian, Allah akan memberinya pakaian hijau di Syurga. Seorang Muslim yang akan memberikan makanan kepada seorang Muslim lapar, Allah akan berinya makan dari buah-buahan Syurga. Seorang Muslim yang akan memberi minum seorang Muslim yang dahaga, Allah akan memberinya minuman Syurga.”<sup>116</sup>

Namun begitu, pengklasifikasian tiga kelompok yang mempunyai pandangan berbeza dalam kerangka sistem ekonomi Islam memberikan implikasi berbeza dalam hala tuju perbankan dan kewangan Islam. Bagi pandangan pertama yang berpendapat bahawa sistem ekonomi Islam sama sahaja dengan sistem kapitalis dengan sedikit perubahan. Kedua, pandangan yang mengatakan bahawa ada perbezaan penting antara sistem konvensional (*sosialisme* dan *kapitalisme*) dan ekonomi Islam, tetapi ini bukti bahawa ajaran Islam tidak dapat ditransformasi menjadi sebuah sistem ekonomi yang konsisten dalam fungsi dan strukturnya. Ketiganya, pandangan yang mengatakan bahawa sistem

<sup>113</sup> Umar Chapra, *The Nature of Riba and its Treatment in the Quran, Hadith and Fiqh*, 53.

<sup>114</sup> Khaliq Ahmad, *Islamic Ethics In A Changing Environment For Managers In Ethics In Business And Management: Islamic And Mainstream Approaches*, (London: Asean Academy Press), 99-109.

<sup>115</sup> Radzi Dan Ghafarullah, *Ekonomi Islam Dalam Perspektif Al-Quran dan Sunnah*, (t.t:t.p.t, t.t.p), 152.

<sup>116</sup> Rahiq Makhtum. Hadis Riwayat Imam Abū Dawadu Daropada Abū Sa'id Al-Khudri R.Asunan Abū Dawud. Kitab Al-Zakah.

ekonomi Islam tidak mempunyai landasan ilmiah.<sup>117</sup>

Ketiga-tiga pandangan ini masih perlu diselaraskan mengikut kerangka konseptual kewangan Islam iaitu perbankan Islam tetap perlu mengadaptasikan dengan dwisistem konvensional di samping mempertahankan prinsip-prinsip syariah. Di sinilah letaknya cabaran tentang cara untuk tidak tenggelam dalam arus kapitalis tetapi berdaya saing dan mampu berdikari dalam sistem ekonomi dan kewangan Islam yang mencapai Maqāṣid al-Sharī'ah.<sup>118</sup> Maka perbankan Islam perlu memastikan ia menepati tujuan asal penubuhan bank-bank Islam dan Maqāṣid sistem kewangan Islam.<sup>119</sup>

Lanjutan daripada kepentingan dan keperluan bagi perbankan Islam untuk memenuhi tanggungjawab sosialnya beberapa kajian telah dilakukan bagi meninjau sejauh mana TSK dicapai oleh para pengamal kewangan Islam khususnya dalam skop perbankan Islam. Hasil dapatan tersebut telah dianalisis dan menunjukkan bukti CSR (*Corporate Social Responsibility*) atau TSK (Tanggungjawab Sosial Korporat) institusi perbankan Islam masih ditahap lemah.<sup>120</sup> Berdasarkan kajian tersebut juga membuktikan masih kurang inisiatif daripada pihak perbankan Islam mengembangkan kefahaman TSK dan persepsi mereka terhadap TSK masih berada dalam lingkungan pembahagian zakah dan aktiviti kebajikan lain yang bukan berbentuk sistematik.<sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> Muhamad, M.Ag, Metodologi Penelitian Ekonomi Islam, Pendekatan Kuantitatif, (Jakarta: Rajawali Press, 2008), iii.

<sup>118</sup> Munawar Iqbal and Philip Molyneux, Thirty Years of Islamic Banking: History, Performance and Prospects J.KAU: Islamic Econ., Vol. 19, No. 1 (2006), 37-39.

<sup>119</sup> Mehmet Asutay Conceptualisation of the Second Best Solution in Overcoming the Social Failure of Islamic Finance: Examining the Overpowering of Homoislamicus by Homoeconomicus, tt.

<sup>120</sup> Salma Sairally, "Evaluating the 'Social Responsibility' of Islamic Finance: Learning From the Experiences of Socially Responsible Investment Funds" in the Proceedings of the International Conference in Islamic Economics and Finance, Islamic Economics and Banking in the 21<sup>st</sup> Century, Jakarta, Indonesia, November 21-24, 2005, Volume 1.

<sup>121</sup> Salma Sairally, Evaluating the 'Social Responsibility' of Islamic Finance: Learning From the Experiences of Socially Responsible Investment Funds; in the Proceedings of the International Conference in Islamic Economics and Finance, Islamic Economics and Banking in the 21<sup>st</sup> Century, Jakarta, Indonesia, November 21-24, 2005, Volume 1; Mustafa Omar Mohammad and Syahidawati Shahwan, The Objective of Islamic Economic and Islamic Banking in Light of Maqāṣid Al-Sharī'ah: A Critical Review, Middle-East Journal of Scientific Research 13 (Research in Contemporary Islamic Finance and Wealth Management); The Ideal of Islamic Banking: A Survey of Stakeholders's Perception, 75-84, 2013.

Kajian yang dilakukan oleh Al-Sabti juga memberikan hasil keputusan markah rendah bagi soal selidik markah (*scoring method*) dalam kaji selidik berkenaan TSK yang dijalankan di Perbankan di Arab Saudi yang markah tertinggi bagi kesemua bank di Saudi hanya mencecah 0.55 iaitu separuh daripada apa-apa yang sepatutnya dicapai bagi memenuhi piawaian penuh pematuhan CSR atau TSK.

Hasil dapatan daripada angka dan pemarkahan kaji selidik yang dilakukan oleh beberapa penyelidik sarjana kewangan dan ekonomi Islam membimbangkan kerana menjadi satu persoalan sejauh mana kedudukan institusi perbankan dan kewangan Islam (IBFI) dalam memartabatkan *māqāṣid al-sharī'ah* dari sudut tujuan ekonomi Islam. Hal ini sejajar dengan gagasan dan definisi perbankan dan kewangan Islam yang meletakkan pematuhan CSR/TSK sebagai elemen terpenting malahan data ini memberikan persoalan besar sama ada institusi perbankan dan kewangan Islam telah gagal dari sudut sosial ekonominya.<sup>122</sup> Cabaran kepada persoalan ini perlu diperhalusi bagi memastikan data berkenaan mempunyai asas dan jawapan semula kepada situasi sebenar yang berlaku di perbankan Islam.

#### **3.4.2. (A) Konsep Kewangan Kapitalis dan Perkaitan dengan *Maqāṣid***

Dari sisi positifnya, para pendokong kewangan Islam berpandangan bahawa kewangan Islam tidak hanya konsisten dengan kapitalisme tetapi dalam banyak hal kewangan Islam lebih sesuai dengan sistem ekonomi yang dinamik. Kewangan Islam dapat menghasilkan mobilisasi dana tabungan yang lebih efisien, distribusi sumber dana yang lebih adil, dan peminjam yang menguntungkan dan lebih bertanggungjawab, juga berkurangnya pencerobohan perekonomian dan sistem perbankan yang lebih stabil. Namun, ia masih berlegar di dalam lingkungan teori-teori. Permasalahan yang rumit

---

<sup>122</sup> Mehmet Asutay, *Frontier Of Islamic Economics And Finance: New Challenges Conceptualising And Locating The Social Failure Of Islamic Finance: Aspirations Of Islamic Moral Economy Vs The Realities Of Islamic Finance*, *Asian And African Area Studies*, 11 (2): 93-113, 2012.

adalah bagaimana menterjemahkan prinsip-prinsip kewangan Islam yang luas dalam realiti perbankan. Secara khususnya untuk memberikan sumbangan kepada proses pertumbuhan dan pembangunan ekonomi, pihak bank harus belajar untuk mentransformasikan dana tabungan ke dalam pelaburan-pelaburan sebenar. Kemudian menjalankannya secara efisien - mentransformasikan depositor kecil ke dalam pinjaman yang lebih besar juga bertindak sebagai pelaku arbitrase risiko (*risk arbitrage*) demi meningkatkan pulangan kembali (*rates of return*) dan tingkatan risiko (*risk level*) yang berbeza dalam merencanakan instrumen kewangan yang menarik. Hal ini dengan mengikuti beberapa pendapat mengenai Islam dan ekonomi liberal.<sup>123</sup>

Penubuhan bank Islam hanya menjadi kenyataan pada tahun 1960-an. Namun, aktiviti perbankan Islam sudah wujud dalam sejarah Islam. Sebagai contoh, aktiviti perbankan seperti menerima deposit, memberi pinjaman, tukaran wang dan juga bil-bil tukaran dianggap telah wujud pada zaman awal dan juga zaman perkembangan Islam. Pendepositan bertujuan untuk keselamatan dalam pengertian pihak yang memegang amanah untuk menyimpan deposit berjanji memulangkan semula deposit tersebut mengikut jumlah yang didepositkan. Contoh transaksi ini dirakamkan dalam kes Zubair Awwam yang tidak menerima wang daripada orang ramai sekiranya wang itu diberikan dalam bentuk simpanan. Tetapi beliau lebih gemar sekiranya wang itu diberikan dalam bentuk pinjaman. Manakala dalam konteks penggunaan mata wang, penduduk Makkah pada zaman Rasulullah SAW mengaplikasikan penggunaan matawang melalui dua kaedah. Pertamanya, mereka memberikan wang kepada orang lain untuk diniagakan menggunakan cara *qirādh* atau *mudhārabah* dan berkongsi untung serta kedua meminjamkan wang bagi mendapatkan faedah.<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> Ibrahim Warde, *Islamic Finance In The Global Economy*, ter: Andriyadi Ramli, *Kewangan Islam Dalam Perekonomian Global*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 362.

<sup>124</sup> Sudin Haron, *Islamic Bank Rules And Regulation*, (Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1997), 392; Sudin Haron, *Islamic Finance and Banking System*, 392.

Pelbagai instrumen dalam sistem perbankan Islam adalah mustahak bagi memenuhi kehendak pelaburan pelanggan yang berbeza dengan pelbagai bentuk perkhidmatan perbankan yang diminta. Keuntungan dalam Islam tidak dinafikan keperluannya. Menurut Islam, faedah (*riba*) merupakan untung yang diperoleh daripada pinjaman wang dan diharamkan kerana keuntungan seperti ini tidak melibatkan sebarang risiko pasaran. Sebagai contoh risiko kegagalan firma mempertahankan daya saing, justeru tidak berupaya memampani kestabilan dan pertumbuhan pendapatannya.<sup>125</sup>

Walaupun pada umumnya perbankan Islam masih lagi menyusuri rentak perbankan konvensional dalam konteks menjalankan fungsi institusi perniagaan yang tidak boleh tidak mesti mencari keuntungan dan tidak juga berfungsi sebagai institusi kebajikan, tetapi masih terdapat beberapa tanggungjawab sosial yang perlu dipertahankan oleh perbankan Islam. Hal ini menjelaskan bahawa antara fungsi utama perbankan Islam adalah untuk menjalankan aktiviti ini, sebagaimana perbankan konvensional yang lain, dengan mencari keuntungan dan pulangan yang munasabah. Perbankan Islam mempunyai peranan yang luas dan komprehensif. Matlamat suci yang tersirat ialah pertumbuhan ekonomi Islam dan kemajuan masyarakat dalam pengertian bahawa keuntungan bukan matlamat akhir.<sup>126</sup>

Perbankan Islam juga perlu mencapai tiga matlamat utama perbankan, iaitu kemampuan membayar hutang (*solvency*) mengekalkan kecairan (*liquidity*) dan motif keuntungan. Matlamat yang tiga ini sama juga seperti matlamat perbankan konvensional. Menurut analisis Hadenan Tompek dan Joni Tamkin, bank Islam juga tidak dapat lari daripada meletakkan sasaran keuntungan yang maksimum. Hal ini dilihat berdasarkan objektif bagi perbankan komersial adalah untuk memaksimumkan

---

<sup>125</sup> Lihat: Saiful Azhar Rosly, *Status Laba Dalam Perbankan Islam*, (Dataniaga, Disember, 1995).

<sup>126</sup> Hadenan Tompek & Joni Tamkin, *Untung: Dalam Sistem Perbankan Islam*, (Kuala Lumpur : Penerbit Universiti Malaya, 2006), 100.

untung daripada sumber yang pelbagai bagi memastikan mendapat dana yang mencukup bagi tujuan operasi perbankan itu sendiri<sup>127</sup>.

Perbankan Islam pada dasarnya bermatlamat menyediakan perbankan bersifat alternatif kepada perbankan konvensional yang berasaskan amalan faedah.<sup>128</sup> Maka tidak menjadi masalah bagi perbankan Islam untuk mengkomersilkan dan memaksimumkan keuntungan daripada sumber pendapatan yang didapati dari pelbagai sumber pembiayaan melalui operasi yang dibenarkan syarak.<sup>129</sup>

### 3.4.3 Isu Keabsahan Akad

Di samping isu-isu sosial dan pengaplikasian ekonomi dalam perbankan dan kewangan Islam, pertikaian terhadap keabsahan produk-produk perbankan Islam juga masih berlanjutan. Perkara utama yang dibangkitkan menerusi kritikan terhadap keabsahan produk yang ditawarkan oleh institusi perbankan Islam ialah produk-produk kewangan Islam seakan mengadaptasi perbankan konvensional.<sup>130</sup> Perdebatan yang berbangkit ialah tuntutan syariah dalam produk perbankan telah dilonggarkan dan dilemahkan menyebabkan rukun kepada kontrak dipenuhi tetapi substansi dan ruh kepada syariah tidak dipenuhi.<sup>131</sup> Pandangan ini masih dapat disanggah kerana Bank Negara dan Shariah Auditing Council begitu tegas dalam memantau perbankan Islam dari semua sudut.

Kemampuan produk sedia ada masih terdapat pertikaian bukan sekadar dari sudut

---

<sup>127</sup> Lihat: 'Abd al- Aziz Bin Mohd Yaacob, *Islamic Banking And Economic Development*, Univeristy Microfilms International, University Of Maryland, Ann Arbor Michigan, 1986. 137.

<sup>128</sup> Salihu, 'Abd al-waheed Babatunde 'Abd al-Jubreel, *Concept of Profit Maximization Model in Islamic Commercial Banking System and its Weakness*, *Arabian Journal of Business and Management Review* Vol. 1, No.3; October 2011, 69-77.

<sup>129</sup> Mustafa Omar Mohammad and Syahidawati Shahwan, "Research in Contemporary Islamic Finance and Wealth Management, The Objective of Islamic Economic and Islamic Banking in Light of Maqāsid Al-Sharī'ah: A Critical Review, *Middle-East Journal of Scientific Research* 13, 75-84, 2013.

<sup>130</sup> Khan, Feisal. 2010. "How 'Islamic' Is Islamic Banking", *Journal Of Economic Behavior & Organization* 76: 805-820; Umar Vadillo Opcit, Nejatullah Siddiqi.

<sup>131</sup> Mahmoud A., Elgamal, *Islamic Finance: Law, Economics, And Practice*, (New York : Cambridge University Press, 2006), 2008, 54; Habib Ahmed, *A Product Development Perspective*, *Journal Of Islamic Finance*, Vol. 3 No. 2 (2014) 15-29.

keabhasan berbentuk hukum namun, kerangka dan substansi akad bertanggung itu sendiri. Ini dikira berpandukan stuktur kerangka syariah yang perlukan dalam membina akad-akad bertanggung. Kerangka dalam akad syariah menurut fiqh Islami dipersembahkan melalui rukun-rukun dan syarat-syarat sesuatu kontrak yang telah digariskan syarak dalam transaksi kewangan. Sighah, pihak yang berakad, dan barang yang hendak diakadkan.

Sintesis<sup>132</sup> menunjukkan kekurangan inovasi produk bertanggung yang berasaskan mikro dan mikro ekonomi membawa kepada pertikaian dalam pembentukan 'end-product' atau hasil produk akhir.<sup>133</sup> Hal ini menyebabkan keabsahan produk kewangan Islam dipertikaikan walaupun pada hakikatnya produk tersebut adalah harus dan diiktiraf syarak. Senario ini bermula dari kekurangan para pengkaji dan pengamal kewangan Islam memahami falsafah di sebalik reka bentuk kewangan Islam itu sendiri. Fuqaha silam membentuk kerangka transaksi dan akad berserta syarat-syaratnya menerusi cara yang mendapak semangat syariah dengan cara terbaik dan termampu mereka lakukan. Apabila fuqaha kontemporari berusaha mengambil langkah membantu

---

<sup>132</sup> *Sintesis is move toward creating an overall picture or general explanation. You want to sinstesis and pulla the parts together into one story and you sort and resort them based on various organizing schemes, look for new connctions. Try to see the evidence in different way. By looking for patterns you can draw a similarties and differences to accompony your analogies, you might organize events into sequences and group them into a step by step process. You can synthesize by connecting a body with evidence with an abstract concept or casual mechanism. Many researchers find metaphor useful. Fr ex, we can use foreman and workers are like an 'emotional roller coaster drop' in which things seemed to be getting better and higer, and there is sudden letdown". You can use methapor as organizing and sensitizing device. Sintesis ialah beraliah ke arah mencipta gambaran keseluruhan atau penjelasan umum. Kita ingin mensintesis setiap bahagian bersama kepada sebuah cerita kemudian menyusunnya berdasarkan skema-skema yang disusun untuk mencari pertalian baru. Begitu juga cubaan mencari bukti dengan cara yang baru. Bahkan dengan mencari paten kita dapat melakar persamaan dan perbezaan dalam analogi yang kita ingin lakukan. Begitu juga kita dapat mengatur peristiwa-peristiwa mengikut sequence dan membahagikannya kepada langkah demi langkah proses. W. Lawrence Neuman, Understanding Research, (Boston: Pearson, 2009), 301.*

<sup>133</sup> Produk Pembiayaan Perdagangan Antarabangsa Islam The Application Of Bay“ Al-Dayn In The Islamic International Trade Finance Products, -, Aplikasi Bay Al-Dayn Dalam Khilmy, Ahmad, Rahim, ‘Abd al-, 2013.

masyarakat Muslim memegang prinsip dan semangat syariah, mereka berasakan adalah lebih selamat mengambil pendekatan menerusi metodologi klasik dalam konteks fiqh.<sup>134</sup>

Siddiqi juga telah menyuarakan sentimen beliau dengan menyebut:-

“Saya lebih suka agar *bay‘ al-mu‘ajjal* diubah daripada senarai metode instrumen perbankan. Walaupun kita mengakui keharusannya dalam konteks kerangka luaran, namun kita mempunyai kaedah bahawa apa-apa membawa kepada haram adalah haram, kaedah ini disarankan agar diaplikasikan kepada *bay‘ al-mu‘ajjal* dalam rangka menyelamatkan perbankan Islam daripada disabotaj dari dalam.”<sup>135</sup>

Munawer Iqbal telah menyuarakan kebimbangan bahawa instrumen seperti *Bay‘ al-ṭinah* dan *Tawarruq* telah dipraktikkan dengan kaedah berbeza di setiap bank. Instrumen tersebut menjadi *hīlah* untuk melepasi larangan *riba* melalui proses yang secara konvensional. Bagi sebahagian Ulama yang membenarkan *Tawarruq* telah menuntut bank untuk benar-benar membeli komoditi atau sekurang-kurangnya mengambil konstruktif pengambilalihan terhadap komoditi tersebut kemudian menjual komoditi tersebut.”<sup>136</sup>

Keprihatinan ini berasas berdasarkan faktor perwakilan dan hak pemilikan komoditi yang sebenar dalam Islam. Hal ini bertepatan dengan syarat yang telah dikeluarkan oleh AAOFI<sup>137</sup> terhadap *Tawarruq*. Menurut ‘Abd al- Mu‘min dan Ahmad Sufyan, dari segi pengaplikasian, kita dapat lihat bahawa aplikasi *Tawarruq* lebih sempurna berbanding *bay‘ al-ṭinah*. Hal ini kerana akad-akad yang wujud dalam *Tawarruq* lebih bersifat realiti dan bukan sekadar gambaran jual beli sahaja. Maka,

---

<sup>134</sup> Amir Shahrudin, A Study On Murābah In Islamic Law And Its Application In Malaysian Islamic Banks, University Of Exeter Thesis For The Degree Of Doctor Of Philosophy In Arab And Islamic Studies, May 2010 ,170.

<sup>135</sup> Siddiqi Muhammad Nejatullah, *Issues In Islamic Banking*, 139.

<sup>136</sup> Munawer Iqbal, *A Guide To Islamic Finance*, (London : Risk Books, 2007).

<sup>137</sup> Keputusan telah dikeluarkan oleh mesyuarat (17) yang diadakan di Makkah Nov 18-23, 2006 Standad Shariah no. (29) Manama, Bahrain : Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, 2008, 535. Akan dibincangkan dalam bab 5 di dalam subtopik aplikasi *al-ḍarūrah* dalam al-tawarruq.



tidak wujud di sini istilah *hīlah* kerana akad-akad yang digunakan dalam *tawarruq* adalah lebih jelas berbanding *Bay' al-ṭinah*.<sup>138</sup>

Perbandingan secara kasarnya ialah keduanya sama dari sudut matlamat iaitu untuk mendapatkan wang tunai menerusi transaksi jualan, dan berbeza dari sudut yang lain. *Bay' al-ṭinah* tidak melibatkan pihak ketiga sebagai pembeli barangan, tetapi *Tawarruq* melibatkan pihak ketiga. *Bay' al-ṭinah* memerlukan barang jualan kembali semula kepada penjual asal sedangkan *tawarruq* pula tidak beroperasi sedemikian, ertinya barang tersebut tidak dijual kembali kepada penjual asal, melainkan dijual kepada pihak ketiga. Hal ni merupakan salah satu perbezaan asas sahaja kerana transaksi *Tawarruq* dan *Bay' al-ṭinah* keduanya bermatlamatkan mendapatkan modal kapital iaitu wang.<sup>139</sup>

#### 3.4.3 (a): Proses Melibatkan Penangguhan

Menurut Elgamal yang konsisten dalam kritikkannya terhadap produk bertanggung di perbankan Islam telah mengemukakan kenyataan bahawa Ulama klasik secara umumnya menegah kontrak konvensional bertanggung, iaitu kedua-dua penyerahan barang jualan dan bayaran ditetapkan sebagai liabiliti pada masa akan datang. Hujah utama mereka kepada larangan tersebut ialah, kerana *gharar*<sup>140</sup> yang berlaku akibat kejahilan yang jelas terhadap kedudukan objek jualan yang telah dinyatakan pada tempoh akan datang. Oleh itu, mereka berhujah bahawa harga yang perlu dibayar pada masa hadapan telah dimaklumi tetapi kualiti barangan yang telah dispesifikasikan masih

---

<sup>138</sup> 'Abd al- Mumin 'Abd al- Ghani, *Sistem Kewangan Islam di Malaysia*, (Kuala Lumpur: Jakim, 1999), 127.

<sup>139</sup> Ibfi, Soal Jawab Kewangan Islam, Utusan Malaysia On-Line, Isnin, 5 Nov 2007.

<sup>140</sup> Bagi menjauhi *gharar* yang boleh terjadi dalam dalam barang jualan terbahagi 7: pada kewujudannya, a) al-abāq 2) atau pada reseultnya, seperti membeli burung yang terbang di langit, 3) atau *gharar* pada jenisnya iaitu, seperti barang yang tidak dinamakannya atau 4) nau' seperti hamba sahaya yang tidak ditentukan, 5) jumlah seperti jual beli yang tidak sampai ramyah al-hajar 6) antara dua jenis barang seperti membeli dua baju yang tidak ditentukan baju mana 7) wal baqa' seperti membeli buah-buahan sebelum tempoh masaknya. Qarāfi, *al-Dakhirah fi Furu al-Malikiyah*, (Beirut: Dar al-KutūbAl-'Ilmiyah, 2008) 4:454.

berada dalam ketidakpastian iaitu menjadi sumber ketidakpastian dan kejahilan yang akan membawa kepada pertikaian dan pergaduhan.<sup>141</sup>

Oleh yang demikian, majoriti Ulama dan pengamal kewangan Islam di luar Malaysia telah membuat keputusan, penangguhan yang melibatkan pembayaran dalam jual beli kredit atau jualan ansuran semata-mata adalah dibenarkan sepertimana juga penangguhan penyerahan barang semata-mata dalam jual beli *Salam*. Namun, penangguhan dalam kedua-dua yakni bayaran dan penyerahan barang seperti dalam kontrak niaga hadapan atau jual beli tangguh yang menyerupai konvensional adalah dilarang.<sup>142</sup> Walau bagaimanapun kritikan Elgamal lebih menjurus kepada kontrak derivatif yang berbeza kerangkanya daripada akad jual beli tangguh.<sup>143</sup> Selain itu, perbezaan ketara antara kontrak konvensional adalah berasaskan hutang tetapi pembiayaan produk kewangan Islam berasaskan jual beli dan bukannya seperti banyak disebut sebagai *debt-based financing*.

Selain itu, antara permasalahan yang diutarakan dari sudut dokumentasi undang-undang dalam produk *Bay' Bithamānin Ājil* ialah dari sudut kemudahan yang terhasil apabila melibatkan perumahan yang tidak siap dan tergendala. Pihak bank sebagai penjual bertanggungjawab terhadap aset yang dijual apabila berlaku kes terbengkalai dan sebagainya. Hal ini kerana pelanggan telah membayar sejumlah deposit persetujuan bersama terhadap aset dan isu-isu perumahan terbengkalai meletakkan pengguna dalam kemudahan yang jelas tambahan pula pembatalan kontrak memakan masa yang panjang dan proses mahkamah berkos tinggi. Oleh itu, menurut Saiful Azhar Rusly, pihak bank selaku penjual perlu memainkan peranan yang aktif dalam membantu

---

<sup>141</sup> Mahmoud A., Elgamal, *Islamic Finance: Law, Economics, And Practice*, 86.; Nadhirah Nordin, Asmak 'Abd al- Rahman Hydzulkifli Hashim Omar, 'Paving the Way for Innovation', *IJMS*, 2014, 35..; Ezry Fahmy and Bin Eddy, 'Appraisal on End Products and Services Offered by Islamic Banks from Maqāsid Sharia'h Perspective', 1–20.

<sup>142</sup> Mahmoud A., Elgamal, *Islamic Finance: Law, Economics, And Practice*, 87.

<sup>143</sup> Nadhirah Nordin, "Gharar Dalam Kontrak Derivatif Komoditi : Kajian Dari Perspektif Ekonomi Islam" (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, 2011), 268.

pelanggan mendapatkan hak mereka untuk mendapat apa yang telah mereka bayar. Beliau mencadangkan pihak bank boleh memberi pilihan *khiyar 'ayb* kepada pelanggan dalam situasi ini. Pihak bank perlu bertanggungjawab sebagai penjual dan pemaju dalam hal ini kerana nilai risiko yang ditanggung bersama dalam kontrak dokumentasi pembiayaan Bay' Bithamānin Ājil. Tambahan apabila pengguna telah membayar 25% manakala urusan pembatalan kontrak mengambil masa serta berhadapan dengan kerenah birokrasi mahkamah yang panjang<sup>144</sup>.

Akad-akad bertangguh dalam produk perbankan diharuskan berdasarkan garis panduan tertentu. Walau bagaimanapun keharusan ini masih boleh dipersoalkan berdasarkan situasi dan kesan yang berbeza hasil dari akad tersebut. Kajian lepas menyentuh kemudaran yang dibimbangi dalam transaksi bertangguh seperti *bay' al-dayn*, dari sudut pihak pembeli seandainya transaksi dilakukan tanpa pengawalan dan pengawasan. Manakala dari *bay' al-ṭinah* pula dilarang dan diharuskan oleh pandangan yang berbeza melihat dari sudut kemudaran menurut konteks masing-masing. Jumhur mengharamkannya pula kerana menutup kepada kemudaran yang besar manakala yang mengharuskannya kerana terdapatnya keperluan kepada institusi dan mengikut syarat tertentu yang ditetapkan Bank Negara Malaysia. Suftajah juga termasuk dalam instrumen yang diharuskan kerana *ḍarūrah* yang bersifat keperluan mendesak. Manakala dalam konsep *da' wa ta'ajjal* pula denda yang dikenakan untuk menghilangkan mudarah tetapi *ḍawābit* dan garis panduan bagi pihak pembeli yang terlewat kerana sebab-sebab munasabah masih perlu diperhalusi dengan terperinci. Manakala produk deposit, pembiayaan dan sukuk berasaskan *tawarruq* adalah

---

<sup>144</sup> Saiful Azhar Rosly, *Critical Issues On Islamic Banking and Financial Markets*, (Dinamas:Kuala Lumpur, 2005 ), 93.

dibenarkan dengan syarat tiga pihak atau lebih dalam kontrak terutama melibatkan sukuk dalam konteks Malaysia kerana terdapatnya keperluan mendesak kepada tunai<sup>145</sup>.

Tawfique Mubārak melakukan analisis terperinci yang memberikan gambaran jelas akan kedudukan praktis perbankan Islam masa ini. Menurut beliau, dalam kebanyakan kes tidak memenuhi standad Shariah. Ahli ekonomi Islam secara terbuka cenderung kepada instrumen berbentuk perkongsian untung yang lebih memberikan implikasi kesejahteraan dan kebajikan sosial dan tanggungjawab kemasyarakatan.<sup>146</sup> Hal ini bagi memenuhi objektif syarak dalam mengembangkan pertumbuhan ekonomi. Sedangkan kebanyakan produk perbankan Islam berlegar antara *Bay' Bithamānin Ājil* (BBA), *Bay' al-Dayn*, kredit kad Islam dengan kontrak *Bay' al-ṭinah*, *Tawarruq* dan sebagainya. Oleh yang demikian, menjadi satu cabaran masa ini untuk mencipta satu produk yang bukan sahaja Islamik tetapi juga memenuhi piawaian Shariah iaitu selaras dengan *maqāsid al-Sharī'ah* tanpa mengetepikan keperluan pasaran, persaingan dan keuntungan semasa. Beliau mencadangkan agar produk bertangguh yang masih belum memenuhi kriteria sebenar syarak dari sudut yang lebih komprehensif mengambil kira produk alternatif yang lebih dinamik dan bukan sekadar paradoks semata-mata.

Said Bouheraoua<sup>147</sup> memberikan satu gambaran bahawa institusi kewangan Islam wajib memastikan kesemua transaksi bukan sahaja dilihat dari konteks bentuk dan teknikal undang-undang tetapi melihat dari sudut substansi ekonomi itu sendiri. Premis inilah merupakan kerangka utama yang menjadi objektif kepada syarak menurut kaca mata Shariah. Hal ini bagi menjamin kewangan Islam bersifat lebih komprehensif, rasional dan realistik berdepan pelbagai isu-isu

---

<sup>145</sup> *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam*, ed. ke-2, (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia), entri “*tawarruq*”, “*ṭinah*”,

<sup>146</sup> Tawfique Al-Mubarak & Noor Mohammad Osmani, “Applications Of Maqāsid shari‘ah In Islamic Banking Practices: An Analysis” (makalah, International Seminar On Islamic Finance di Kochi, India, Oktober 2010).

<sup>147</sup> Asyraf Wajdi Dusuki & Said Bouheraoua, “The Framework Of Maqāsid shari‘ah (Objective Of The Shari‘ah ) And Its Implications For Islamic Finance”, (Research Paper Isra. No.22:2, 2011).

kewangan semasa. Oleh yang demikian, kewangan Islam dapat dilihat dari sudut lebih dinamik bukan sekadar hanya memenuhi rangka akad sahaja<sup>148</sup>.

#### **3.4.4 Isu: Kemampuan Produk Sedia Ada Sebagai Alternatif Produk Ribawi**

Akad-akad dalam muamalah Islam mempunyai banyak potensi untuk dikembangkan. Selain akad jual beli hutang dan akad tangguh, terdapat akad-akad berbentuk *equity-sharing* dan *profit sharing* yang masih belum mendominasi perbankan Islam.

Kemampuan produk sedia ada masih terdapat pertikaian bukan sekadar dari sudut keabsahan berbentuk hukum namun, kerangka dan substansi akad bertangguh itu sendiri. Ini dikira berpandukan struktur kerangka yang syariah perlukan dalam membina akad-akad bertangguh. Kerangka dalam akad syariah menurut fiqh Islami dipersembahkan melalui rukun-rukun dan syarat-syarat sesuatu kontrak yang telah digariskan syarak dalam transaksi kewangan. Sighah, pihak yang berakad, dan barang yang hendak diakadkan.

#### **3.4.4 (a): Kosmetik Produk**

Kewangan Islam berdepan dengan persepsi negatif apabila terdapat sebahagian pakar ekonomi semasa dan ahli akademik mengkritik sudut moral institusi perbankan dan kewangan Islam hari ini.<sup>149</sup> Holden<sup>150</sup>, Homudi<sup>151</sup>, Habib Ahmed<sup>152</sup> dan ramai lagi telah memberikan komen berbeza berkenaan kebimbangan mereka terhadap trend perbankan dan kewangan Islam. Holden menyifatkan kewangan Islam sebagai “perundangan

---

<sup>148</sup> Prof Madya Dr Zulkifli Hassan, Pensyarah Kanan Jabatan Syariah dan Undang-Undang (Penasihat Syariah Affin Islamic Bank), temu bual bersama penulis, 29 Oktober 2015.

<sup>149</sup> Luqman Zakariyya, Harmonising legality with morality in Islamic banking and Finance: A quest for Maqāṣid al-Sharī'ah paradigm, *Intellectual Discourse*, 23: Special Issue (2015) 355-376.

<sup>150</sup> Holden, Kelly. 2007. “Islamic Finance: ‘Legal Hypocrisy’ Moot Point, Problematic Future Bigger Concern.” *Boston University International Law Journal* 25: 341-368.

<sup>151</sup> Hamoudi, H. A. (2007). *Jurisprudential Schizophrenia: On form and function in Islamic Finance*. *Chicago Journal of International Law*, 7(2), 605-622.

<sup>152</sup> Habib Ahmed, Defining ethics in Islamic Finance: Looking beyond legality. *New Horizon* 2012,184; Habib Ahmed, Maqāṣid al-Sharī'ah and Islamic nancial products: A framework for assessment. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 3(1), 149-160.

kepura-puraan” dan Usmani<sup>153</sup> juga menyatakan cabaran sukuk semasa sebagai peniruan semata-mata terhadap bon konvensional tanpa menanamkan unsur-unsur Islam.

Kritikan daripada pakar-pakar ekonomi Islam menyifatkan produk kewangan Islam lebih berbentuk rangka semata-mata. Habib Ahmed<sup>154</sup> menilai perkara ini dengan menghubungkan kegagalan perbankan Islam dan industri kewangan dalam kalangan para pengamalnya yang terlalu terikat dengan undang-undang tanpa memahami semangat undang-undang (*spirit of the law*) tersebut atau ‘tanggungjawab’ moral. Beliau telah membahagikan pembinaan produk perbankan Islam secara konseptualnya boleh dilihat dalam tiga bentuk. Pertama ialah produk pseudo-Islamik iaitu produk yang menggunakan *hīlah* sebagai jalan keluar. Pseudo Islamik produk memenuhi keperluan dan rukun jual beli tetapi tidak mempunyai elemen *maqāṣid* yang bertujuan berkhidmat kepada keperluan sosial. Kedua menurut Habib Ahmed ialah produk yang patuh Syariah (*Shariah Compliant*) dan ketiga produk berasaskan Syariah (*Shariah Based*) iaitu produk yang bukan hanya memenuhi rukun dan syarat sesuatu akad namun juga berusaha memenuhi intipati syariah dalam pembinaan dan pembentukan produk.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Usmani, T. (2007). Sukuk and their contemporary applications. Laman sesawang, diakses <http://www.kantakji.com/media/7747/f148.pdf> diakses 5 Disember 2015.

<sup>154</sup> Habib Ahmed, Defining Ethics In Islamic Finance: Looking Beyond Legality. New Horizon 2012, 184; Habib Ahmed, Maqāṣid al-Sharī'ah and Islamic Financial products: A framework for assessment. ISRA International Journal of Islamic Finance, 3(1), 149-160.

<sup>155</sup> Isra International Journal Of Islamic Finance , Vol. 3, Issue 1, 2011, 155.



Sumber: Dikemaskini daripada Habib Ahmed, Product Development

Tidak dapat dinafikan lagi, apabila terjadinya situasi yang tidak mempunyai alternatif patuh syariah yang dapat memenuhi tuntutan yang mendesak, kaedah hajat dan keperluan boleh dirundingkan<sup>156</sup>. Dalam keadaan ini, pengharaman boleh diabaikan untuk memenuhi keperluan yang mendesak. Walau bagaimanapun, apabila sudah terdapat pilihan yang lain, secara automatiknya hukum yang mengharuskan tersebut terbatal. Menggunakan *hillah* dalam keadaan tiada keperluan mendesak atau ketiadaan alternatif patuh *Shariah* boleh menghasilkan produk pseudo-Islamik. Oleh itu, menggunakan produk berasaskan *Tawarruq* dalam keadaan sudah terdapat alternatif patuh *shariah* boleh menjadikan menjadi produk pseudo-Islamik.<sup>157</sup>

#### **3.4.4.(b) Dominasi Akad Berasaskan Pembiayaan Pinjaman**

Isu meluasnya aplikasi pembiayaan hutang dan jualan tangguh telah mendominasi perbankan Islam menjadi sebab kepada percanggahan antara pengamal kewangan Islam

<sup>156</sup> Berdasarkan kaedah “*Al-hājah Tunazzal Manzilah al-Darūrah*”.

<sup>157</sup> ISRA International Journal Of Islamic Finance, Vol. 3, Issue 1, 2011, 155.

dan ahli ekonomi Islam. Perbezaan dalam kerangka praktis kewangan Islam serta tujuan produk perbankan Islam membawa kepada perbezaan dalam hala tuju instrumen pembiayaan dalam perbankan Islam. Walau dengan pengiktirafan kebanyakan sarjana Islam terhadap akad *musharakah* dan *mudarabah* sebagai model kewangan Islam yang paling ideal, perbankan dan kewangan Islam seluruh dunia masih menunjukkan kecenderungan dan tumpuan yang meluas terhadap metode kewangan Islam yang berbentuk transaksi berasaskan pembiayaan hutang (*debt-based transaction*). Kaedah pembiayaan ini merupakan jual beli tangguh atau kontrak pulangan tetap *fixed return contracts* seperti *bay' bithamanin ājil* (BBA), *al- murābahah* dan *bay' al- 'īnah*. Dalam konteks kewangan dan perbankan Islam di Malaysia, bentuk pembiayaan ini menguasai 80% hasil daripada keseluruhan aset yang dimiliki oleh bank-bank Islam.<sup>158</sup> Tren ini simetrikal dalam kebanyakan negara Islam yang lain di mana modul kewangan Islam berbentuk pembiayaan hutang memiliki 60% ke 80% dalam jumlah keseluruhan pemegang aset. Umumnya, mod kewangan ini melibatkan kontrak pembayaran tangguh iaitu pelanggan dibenarkan untuk membayar barang yang dibeli menerusi kaedah ansuran (*instalment*) dalam tempoh masa akan datang yang telah ditetapkan (*specified future period of time*.)<sup>159</sup>

Sebagai contoh *bay' al- 'īnah* ditawarkan oleh perbankan Islam di Malaysia telah menimbulkan perdebatan yang berterusan. Para ulama semasa mempunyai pandangan yang berbeza dari sudut keharusannya dengan perbezaan pendapat dalam kalangan ulama terdahulu. Mazhab Shafi'ī secara umumnya mengharuskan kontrak ini kerana asal kaedah mazhab Shafi'ī ialah pertimbangan sesuatu hukum itu adalah pada zahirnya dan bukan batinnya (tersirat) dengan syarat tiada perjanjian untuk menjual semula kita waktu akad. Walaupun akad *bay' al- 'īnah* diterima dalam Mazhab Shafi'ī, namun

<sup>158</sup> Asyraf Wajdi Dusuki, ed., *Islamic Financial System: Principles & Operations*, et al (ISRA:Kuala Lumpur, 2012), 210.

<sup>159</sup> Mohidin Yahya Shamsudin, *Form And Substance In Islamic Finance: Analysis Of Deferred Payment Sales*, Umran – International Journal Of Islamic And Civilizational Studies. Vol. 1 No.1 (2014), 14.



sebahagian jumbuh ulama menolak keharusannya dengan dalil serta hujah yang berbeza-beza. Kesan daripada perdebatan ini telah membuka ruang kepada ahli-ahli ekonomi Islam semasa dalam memikul tanggungjawab menyediakan produk-produk kewangan Islam yang inovatif serta patuh syariah bagi memenuhi keperluan masyarakat Islam semasa.<sup>160</sup> Shaṭībī menegah *‘īnah* dengan membawa dalil-dalil Ibn Battah daripada Auzā‘ī, kerana ianya *ḥīlah* yang merosakkan *maqāṣid*. “Akan datang satu masa nanti golongan yang menghalalkan *riba* dengan hujah jual beli”.<sup>161</sup>

Untung yang dikumpul majoritinya daripada pembiayaan perumahan yang berasaskan Bay‘ lebih tertumpu kepada produk selain produk perumahan manakala bagi produk berasaskan *Murābahah* pula produk perumahan mendominasi keuntungan daripada instrumens tersebut. Hasil analisis ini menunjukkan dapatan baharu bahawa *murābahah* merupakan instrumen yang paling kompetitif dari sudut pembiayaan, produk dan keuntungan jangka masa panjang.<sup>162</sup>

Majoriti pembiayaan di perbankan Islam menggunakan aplikasi *murābahah* dan pembiayaan berasaskan hutang dan jualan tangguh. Menurut Mehmet Asutay perbankan Islam lebih berminat menggarap produk berasaskan pembiayaan hutang menjadi indikasi bahawa perbankan Islam telah tersasar daripada aspirasi asal dan bergerak ke arah struktur perbankan konvensional.<sup>163</sup> Pandangan beliau disokong oleh banyak ahli ekonomi namun begitu sanggahan terhadap dakwaan ini telah dijawab oleh para pengamal kewangan Islam yang menyatakan bahawa pembiayaan berasaskan hutang

<sup>160</sup> Farhan Ahmad, “Pendekatan Baru Pembiayaan Peribadi Satu Cadangan A New Approach In Personal Financing : A Proposal,” 2 (2011), 178–83.

<sup>161</sup> al-Shaṭībī, *I’tisom*, (Beirut: Dar al-Kutūbal-‘Ilmiyah, 1991), 336. *Qawaid Uṣūliyyah* ialah “kaedah yang digunapakai oleh Ulama Uṣūli untuk mengeluarkan hokum-hukum syarak, dan lebih mudah kita katakannya ianya hasil kajian dalam ilmu Uṣūl. *Qawaid uṣūliyyah wa Taṭbīqātuhā al-Fiqhiyyah* inda Syaikh Islam Ibn Taimiyāh, *Dirāsah Muqāranah*, 33 (Al-Qāhirah: Dar al-Kutūbal-Misriyyah, 2012).

<sup>162</sup> Lihat lampiran B.

<sup>163</sup> Mehmet Asutay, *Frontier Of Islamic Economics And Finance: New Challenges Conceptualising And Locating The Social Failure Of Islamic Finance: Aspirations Of Islamic Moral Economy Vs The Realities Of Islamic Finance*, *Asian And African Area Studies*, 11 (2): 93-113, 2012

mempunyai asas yang kukuh dalam muamalah Islam<sup>164</sup>. Walau bagaimanapun kritikan-kritikan ini wajar diambil pertimbangan serius bagi memastikan akad-akad yang dibentuk tidak menyerupai kontrak-kontrak *ribawi* dalam substansi pembinaan produk tersebut.

Awwal Sarker telah menyentuh isu dalam perbankan Islam dari sudut mod produk secara terperinci kepada dua bahagian iaitu secara mikro dan secara makro. Tindakan terlalu mudah dengan menjadikan pembiayaan berbentuk *murābahah* sebagai jalan keluar daripada dwisistem konvensional menyebabkan aktiviti ekonomi tidak begitu rancak bagi semua peringkat sosiobudaya<sup>165</sup>. Sedangkan mod bagi pembiayaan perlu meluas dan inovatif dalam produk yang benar-benar menjalankan aktiviti ekonomi dan bukan hanya sekadar menjana hutang dan keuntungan daripada pelanggan. Mod pembiayaan perlu lebih meluas daripada *debt-based* kepada *equity-based* atau perkongsian keuntungan. Instrumens seperti *Musharakah*, *Mudarabah* serta mod berbentuk *profit-sharing* yang lain perlu digarap menjadi mod yang kompetitif kepada pelanggan.

Data menunjukkan bahawa pembiayaan bagi pelanggan di Maybank mencatat jumlah tertinggi bagi produk berasaskan jual beli *murābahah*. disusuli oleh produk berasaskan Bai yang merangkumi BBA, *Bai Al-ʿīnah* dan *Bai al-Dayn*. Tanpa mengira jumpa bagi jumlah tunai yang dikutip oleh produk pembiayaan berasaskan Bay' *Murābahah* mendahului jumlah keseluruhannya. Manakala produk berasaskan *Istisna'* seperti *Istisna'* term Financing- hanya mengumpul RM174, 183 sahaja untuk tiga bulan pertama bagi tahun 2015. Hal ni menunjukkan produk berasaskan *murābahah* lebih

---

<sup>164</sup> Auzajan, 'Abd Allah, *al-Ājal fi 'Aqd al-Bay'*, 38.

<sup>165</sup> Md. Awwal Sarker, *Islamic Banking In Bangladesh: Performance, Problem And Prospect*, International Journal Of Islamic Financial Services, Dec 17, 1999 International Journal of Islamic Financial Services, 1(3), 15-36.

bersifat dinamik dan anjal iaitu produk boleh diatur dan dibentuk mengikut keperluan dan kesesuaian semasa.<sup>166</sup>

Bagi tahun 2014 pula, keuntungan dan kutipan bagi produk berasaskan jual beli dan *Murābahah* mendominasi dan menjadi produk yang dipilih dalam kalangan pelanggan Maybank Islamik. Bernilai lebih kurang 66, 332, 214 manakala *Murābahah* pula bernilai 100, 325, 615. Manakala kutipan hasil produk berasaskan *Istiṣna'* pula tidak begitu memberangsangkan dengan hanya mengutip keuntungan berjumlah RM174, 983 sahaja. Hal ini menunjukkan produk berasaskan jual beli tangguh lebih kompetitif dan dinamik.

Keuntungan yang dikumpul majoritinya daripada pembiayaan perumahan yang berasaskan bay' lebih tertumpu kepada produk selain daripada produk perumahan manakala bagi produk berasaskan *Murābahah* pula produk perumahan mendominasi keuntungan daripada instrumen tersebut. Hasil analisis ini menunjukkan dapatan baru bahawa *murābahah* merupakan instrumen yang paling kompetitif dari sudut pembiayaan, produk dan keuntungan jangka masa panjang.<sup>167</sup>

Komposisi aset yang melibatkan produk patuh Syariah mencatatkan *Tawarruq* dalam mod Komoditi *Murābahah* melibatkan jumlah sebanyak 33.2% iaitu hampir 1/3 daripada aset pembiayaan berasaskan prinsip Syariah. Manakala BBA mencatatkan jumlah aset bernilai 31.6%. Perbezaan daripada tahun 2013 menunjukkan perubahan kecenderungan kepada kontrak berasaskan *Tawarruq* dengan jumlah catatan peningkatan pertumbuhan sebanyak 5.1%. Sebaliknya pembiayaan berasaskan *Istiṣna'* dan *'inah* menurun berbanding tahun 2013 dan hanya mencatat jumlah kutipan aset

---

<sup>166</sup> Apendik 16.

<sup>167</sup> Lihat Lampiran A

sebanyak 6 peratus secara umumnya.<sup>168</sup> Produk *Tawarruq* juga telah dikembangkan oleh Bank Islam melalui produk pembiayaan Hartanah-1<sup>169</sup>.

Pembiayaan berasaskan produk bertangguh sekali lagi mencatatkan jumlah memberangsangkan apabila mendominasi kutipan hampir separuh daripada jumlah pembiayaan mengikut kontrak. *Tawarruq*, BBA dan *'inah* mencatat jumlah 90% daripada jumlah keseluruhan dengan *Tawarruq* mendominasi bagi tahun 2013-2015. Situasi ini membuktikan produk *Tawarruq* lebih fleksibel. Namun berbanding Bank Muamalat Malaysia (BMM) yang memilih menjauhi dan mengeluarkan *'inah* dalam pembiayaan mereka sedikit demi sedikit, Bank Islam masih menggunakan mod pembiayaan berasaskan *'inah* sebagai salah satu produk pilihan popular.

### 3.5 AKAD BERTANGGUH DI PERBANKAN ISLAM

#### 3.5.1: Pembiayaan

Aktiviti pembiayaan dalam perbankan Islam mencatatkan jumlah yang tinggi. Sebagai contoh, pada tahun 2004 sahaja kelulusan pembiayaan meningkat sebanyak 0.6% dan pengeluaran pembiayaan juga meningkat sebanyak 14%. Jumlah pembiayaan berkembang sebanyak 19% atau RM9.2 billion berbanding pada tahun 2003 sebanyak 32.4% atau RM11.9 billion. Jumlah pembiayaan pada 10 tahun lepas sahaja sudah mencecah kepada angka yang begitu memberangsangkan dan menarik minat pengguna.<sup>170</sup>

Namun pada masa yang sama, terdapat produk yang ditawarkan di perbankan Islam mempunyai perdebatan antara ahli ekonomi Islam tentang keharusan pelaksanaan kontraknya seperti kontrak *bay' al-'inah* dan *Tawarruq*. Oleh itu, satu pendekatan baru

---

<sup>168</sup> Lihat Lampiran A

<sup>169</sup> Lihat Lampiran A.

<sup>170</sup> Abdul Jalil Borham, *Industri Perbankan & Kewangan Islam*, (Pahang: Universiti Malaysia Pahang, 2009), 35.

dalam produk pembiayaan peribadi yang dilihat sesuai dilaksanakan di sistem kewangan pada masa ini. Pendekatan ini dirangka berdasarkan sebuah model kontrak yang sedia ada iaitu kontrak *Tawarruq* dengan menjelaskan pihak-pihak yang terlibat dalam kontrak tersebut. Penambahan institusi gadaian dalam model yang dibentuk dapat membezakan antara kontrak ini dengan kontrak yang sedia ada.<sup>171</sup>

Perbezaan peranan bagi setiap pihak berkontrak serta ketelusan melakukan kontrak menjadi asas kekuatan dalam rangka kerja pembiayaan peribadi ini seterusnya dapat mengelakkan daripada berlakunya *hilah ribawiyah* atau kesepakatan antara pihak-pihak yang berkontrak. Sandaran barang gadaian pada harga emas dilihat dapat mengukuhkan lagi pendekatan ini. Farhan berpendapat bahawa pendekatan yang dibincangkan dalam produk ini dapat dikembangkan dari aspek pelaksanaan operasi selaras dengan kehendak masyarakat terhadap perbankan Islam yang benar-benar patuh syariah. Seterusnya pendekatan pembiayaan peribadi ini dilihat mempunyai kelainan, antaranya kontrak yang ditawarkan mengambil asas pembiayaan peribadi yang berdasarkan model kontrak *Tawarruq* dengan penambahan akad atau kontrak gadaian dalam pihak ketiga.<sup>172</sup>

### **3.6. PRODUK ALTERNATIF**

Produk alternatif ialah produk yang dapat digarap dan dibentuk untuk menjadi antara produk pilihan dalam kalangan pelanggan.

Umumnya, instrumen berasaskan perkongsian untung dan rugi dan perkongsian risiko telah lama dicadangkan bagi memastikan kestabilan ekonomi berbentuk penyertaan bersama dan mengelakkan *financialisation*<sup>173</sup> ekonomi. Walau

---

<sup>171</sup> Mohd Farhan Ahmad, "Pendekatan Baru Pembiayaan Peribadi Satu Cadangan A New Approach In Personal Financing : A Proposal," 2 (2011), 178.

<sup>172</sup> Ibid, 182.

<sup>173</sup> *Financialization* atau Finansilisasi ialah terma yang digunakan dalam perbincangan mengenai kewangan kapitalis yang telah berkembang sejak dekad di antara 1980 dan 2010 ketimana leverej kewangan cenderung mengatasi kapital (ekuiti). Menyebabkan pasaran kewangan mendominasi industri ekonomi tradisional dan ekonomi dalam bidang pertanian atau lebih dikenali sebagai kewangan kapitalis.

bagaimanapun kajian menunjukkan perbankan Islam lebih berminat melakukan inovasi terhadap produk berasaskan hutang dan jualan tangguh malah menjadi majoriti produk yang menjadi sumber pembiayaan terbesar di perbankan Islam. Bermula pada tahun 1984 ke 2006, instrumen seperti *murābahah* mendominasi hampir 88.1% di Bank Islam Malaysia Berhad,<sup>174</sup> dan 67.3% bagi Dubai Islamic Bank dalam tempoh antara 1988-2006. Dalam masa yang sama, pembiayaan berasaskan *mudarabah* dan *musharakah* hanya berada dalam lingkungan (*both joint venture capital products and therefore asset-based*) 1.7% bagi Bank Islam Malaysia Berhad dan 9.3% bagi Dubai Islamic Bank.<sup>175</sup>

Perbankan dan kewangan Islam mempunyai keunikan operasi yang bukan berasaskan caj faedah seperti yang dipraktikkan oleh sistem konvensional, sebaliknya dengan melaksanakan pertukaran dan perkongsian untung dan rugi. Aktiviti sebegini merupakan satu kebaikan bagi Muslim sebagai kaedah transaksi yang selaras Syariah. Sistem perbankan Islam juga telah menarik minat pengguna dan pelaburbukan Islam disebabkan perbankan Islam telah menunjukkan kemampuannya dalam menawarkan alternatif yang efisien dan boleh dipercayai dalam operasi kewangan dan perbankan.<sup>176</sup> Karakteristik yang membezakan bank Islam dan bank konvensional adalah sistem perkongsian hasil (*profit and loss-sharing system*). *Profit and loss sharing system*

---

<sup>174</sup> Aggarwal, R. K. And Tarik Yousef. 2000. Islamic Banks And Investment Financing, *Journal Of Money, Credit And Banking* 32(1): 93-120; Zubair Hasan Hasan, Zubair. 2007. Fifty Years Of Malaysian Economic Development: Policies And Achievements, *Review Of Islamic Economics* 1(2): 101-118.; Nagaoka, S. 2007. Beyond The Theoretical Dichotomy In Islamic Finance: Analytical Reflections On *murābahah* Contracts And Islamic Debt Securities, *Kyoto Bulletin Of Islamic Area Studies* 1(2): 72-91; Conceptualising And Locating The Social Failure Of Islamic Finance: Aspirations Of Islamic Moral Economy Vs The Realities Of Islamic Finance, Mehmet Asutay, *Asian And African Area Studies*, 11 (2): 93-113, 2012.

<sup>175</sup> Nagaoka, S. 2007. Beyond The Theoretical Dichotomy In Islamic Finance: Analytical Reflections On *murābahah* Contracts And Islamic Debt Securities, *Kyoto Bulletin Of Islamic Area Studies* 1(2): 72-91

<sup>176</sup> Askari, Hossein, Iqbal, Zamir And Mirakhor, Abbas, *New Issues In Islamic Finance & Economics Progress And Challenges*, (John Wiley & Son (Asia) Pte Ltd.: Singapore, 2009).

merupakan instrumen lain yang sangat berbeza dari instrumen konvensional iaitu sistem (*interest rate system*).<sup>177</sup>

### 3.6.1. Musharakah Mutanaqishah

Antara produk yang dicadangkan dapat menjadi alternatif ialah musharakah. Musharakah sebagai mod kewangan dan produk Islam satu contoh yang sangat relevan untuk menggambarkan perbezaan besar antara medium pelaburan dalam perbankan Islam dengan medium *ribawi*. Bahkan dalam instrumen produk kewangan Islam Musharakah merupakan contoh terbaik yang menggarap prinsip kaedah *fiqhiyyah* “*Al-Ghanam bil Gharm*” Ini bertepatan dengan kaedah di bawah

الغنم بالغرم<sup>178</sup>

“Keuntungan melalui penanggungan risiko”

Begitu juga kaedah yang memberi maksud yang bersama iaitu:-

الخارج بالضمان<sup>179</sup>

“Ganjaran keuntungan dengan penanggungan risiko”

Kaedah ini bermaksud untuk mendapatkan keuntungan (hasil pelaburan) mestilah dengan menghadapi risiko<sup>180</sup>. Kaedah ini khusus untuk aplikasi dalam kontrak berbentuk jual beli, *rahn*, *shirkah*, *wakalah* dan *kafalah* seperti kontrak gadaian adalah

<sup>177</sup> Muhammad, *Paradigma, Metodologi & Aplikasi, Ekonomi Syari'ah*, 155.

<sup>178</sup> Sunan Abi Daud, Kitab al-Buyu', Bab 72, No Hadis: 3508, 3: 284; Shibir, *al-Qawā'id al-Kulliyah wa al-Ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah*, 312.

<sup>179</sup> Shibir, *al-Qawā'id al-Kulliyah wa al-Ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah*, 316; Al-Nadawi, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, 93; Ghazzī, Muḥammad Saddiqi Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Borneo, *al-Wajīz fī al-Īdāh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, 41; Mohammad Akram Laidin, et.al, *Islamic Legal Maxims & Their Application in Islamic Finance*, 156.

<sup>180</sup> Asal kaedah di atas berasal dari hadis berikut,

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَجُلًا ابْتِاعَ غُلَامًا، فَأَقَامَ عِنْدَهُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يُقِيمَ، ثُمَّ وَجَدَ بِهِ عَيْبًا، فَخَاصَمَهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَرَدَّهُ عَلَيْهِ، فَقَالَ الرَّجُلُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ اسْتَعْلَلْتُ غُلَامِي؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْخَرَجُ بِالضَّمَانِ

“Dari sahabat ‘Aisyah *radhiyallahu ‘anha*, bahwasanya seorang lelaki membeli seorang hamba lelaki. Kemudian, budak tersebut tinggal bersamanya selama beberapa waktu. Suatu hari pembeli mendapati terdapatnya cacat pada budak tersebut. Kemudian, pembeli mengadu perihal penjual hamba tersebut kepada Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam dan Nabi-pun memutuskan agar hamba tersebut dikembalikan. Maka penjual berkata, ‘Ya Rasulullah! Sungguh dia telah mengambil hamba tersebut bekerja?’ Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* bersabda, ‘Keuntungan adalah imbalan atas kerugian.’” (HR. Abu Daud no. 3510, An Nasai no. 4490, Tirmidzi no. 1285, Ibnu Majah no. 2243 dan Ahmad 6: 237.

disyariatkan sebagai jaminan ketika berhutang.<sup>181</sup> Ulama fiqh kerap mengaplikasikan *maqāsid al-juziyyah* apabila berhadapan dengan perbincangan hukum bagi mengetahui matlamat syariat terhadap sesuatu bab dan hukum.

Berdasarkan kaedah ini, asas perkongsian untuk atau *shirkah* dalam akad musharakah memberi manfaat kepada kedua belah pihak dalam pembiayaan yang disediakan oleh pihak bank. *Musharakah Mutanaqishah* (MM) yang membawa maksud satu konsep akad pensyarikatan, iaitu antara pihak pembiaya yang merupakan rakan kongsi, memberikan hak kepada rakan kongsinya yang lain untuk memiliki aset dengan sekali atau beberapa kali bayaran iaitu secara beransur-ansur, berdasarkan syarat-syarat yang dipersetujui oleh kedua-dua belah pihak.<sup>182</sup> Menurut analisis Joni Tamkin, Musharakah satu kontrak yang dibentuk dan ditentukan perpindahan hak milik dari suatu pihak kepada pihak yang lain hingga berakhir dengan pemilikan sepenuhnya pihak yang menerima pindahan hak milik (pihak yang dibiayai) secara tunggal. *Musharakah Mutanaqishah* juga merupakan kontrak hibrid<sup>183</sup> yang menggabungkan kombinasi tiga kontrak dalam satu kontrak. Kontrak seperti ini adalah harus dengan syarat kontrak tersebut dilakukan secara berasingan. Kontrak-kontrak yang terdapat dalam kontrak *Musharakah Mutanaqishah* ini juga telah diakui kesahihannya dan telah dibincangkan sejak awal tamadun Ulama bahkan telah menjadi syariat Nabi terdahulu seperti dalam kisah Nabi Musa diupah (*ujr*) Nabi Syuib ke atas perkhidmatan yang dilakukan. Menurut Mohd Salahuddin terdapat 3 kontrak yang terlibat dalam

---

<sup>181</sup> Maksud umum bagi kaedah ini ialah manfaat daripada sesuatu aset adalah hak (kebiasaannya pemilik) yang menuntut ganti rugi jika berlaku kerosakan. Bermakna, individu yang dipertanggungjawabkan untuk menjaga sesuatu aset yang didapati rosak berhak untuk mendapat manfaat ganti rugi. Mohammad Akram Laidin, et.al, *Islamic Legal Maxims & Their Application in Islamic Finance*, 156.

<sup>182</sup> Suruhanjaya Sekuriti, 2006; Dari: Joni Tamkin, Mohd & Muhammad Nasri Md Hussain, *Pembiayaan Perumahan Secara Musharakah Mutanaqishah Di Rhb Islamic Berhad (Rhbib): Analisis Kelebihan, Isu Dan Cabaran Dalam Penawaran Produk*, (2011), Vol 1, No. 1, 135-148.

<sup>183</sup> Kontrak hibrid ialah dua pihak bersetuju untuk ibram mumalah yang merangkumi gabungan antara dua akad berbeza atau lebih. Seperti jual beli dan sewa, hibah dan wakalah, hutang dan muzara'ah, sarf dan muzara'ah, syirkah dan mudarabah." Nazih Hammad, *Aqad al-Murakabah fi al-Fiqh al-Islami*, (Dar al-Qalam: Damshiq, 2005), 7.



*Musharakah Mutanaqishah* yang telah dikenal pasti iaitu *musharakah*, *ijarah* dan *al-bay'* Dalil-dalil keharusan ketiga-tiga kontrak ini telah banyak disebut dalam perbincangan-perbincangan sarjana Islam terdahulu.<sup>184</sup>

MM juga mempunyai konteks pemahaman dan penggunaan yang begitu luas. Oleh sebab itu, sarjana fiqh dan kewangan Islam kontemporari turut berbeza pandangan dalam menentukan bentuk *Musharakah Mutanaqishah*. Secara umumnya, ia dibina di atas gabungandua kontrak utama iaitu *al-shirkah* (perkongsian) dan *al-bay'* (jual beli) dan dalam beberapa keadaan tertentu, ia turut melibatkan beberapa kontrak lain seperti *al-istiṣna'* (tempahan), *al-ijarah* (sewa) dan *al-mudarabah* (pelaburan). Selain itu, demi mengekalkan perhubungan dan memelihara bank dan pelanggan, satu elemen penting diwujudkan iaitu *al-wa'd* (janji).<sup>185</sup> Namun demikian, masih terdapat beberapa isu praktikal dalam *Musharakah Mutanaqishah* yang melibatkan formula pengiraan sewaan yang terdedah kepada faktor tempat, jenis aset dan masa juga melibatkan perubahan nilai sewaan, revolusi dan kepelbagaian hartanah, pembatalan kontrak dan pembayaran awal. Semua ini harus dinilai dengan lebih terperinci dan berwibawa berdasarkan isu-isu-shariah yang masih menjadi cabaran untuk diatasi dalam implementasi pembiayaan berasaskan *Musharakah Mutanaqishah* seperti isu harga sewa, caj berkaitan undang-undang kepercayaan (legal charge and trust) dan isu melibatkan terdapatnya dua atau tiga lebih daripada pihak yang berakad. Isu-isu ini perlu diatasi dengan memastikan intipati daripada akad perkongsian untung ini dipraktikan sepenuhnya dalam masa yang

---

<sup>184</sup> Joni Tamkin, Mohd & Muhammad Nasri Md Hussain, *Pembiayaan Perumahan Secara Musharakah Mutanaqishah Di Rhb Islamic Berhad (Rhbib)*: Analisis Kelebihan, Isu Dan Cabaran Dalam Penawaran Produk, (2011), Vol 1, No. 1, 135-148.

<sup>185</sup> Abdul Hadi Ismail, (makalah, International Seminar On Islamic Jurisprudence In Contemporary Society Islac, 2013.

sama tetap mengambil kira bebanan risiko yang perlu ditanggung oleh pihak bank dalam kontrak berasaskan pembiayaan ekuiti.<sup>186</sup>

Oleh itu dalam konteks perkongsian atau syirkah menurut Ahmad Ali Abdella, perbankan Islam yang mempraktikkan *Musharakah* sebagai produk perkongsian untung rugi telah meletakkan rakan kongsi, klien dan mereka yang terlibat dalam produk perbankan sebagai pemegang aspirasi produk perbankan Islam<sup>187</sup> di mana musharakah bertindak sebagai satu perjanjian perkongsian untung di mana bank dan usahawan menyediakan capital yang diperlukan untuk pembiayaan projek.<sup>188</sup> MM juga boleh terjadi dalam bentuk *'iqārāt* sama ada dalam bentuk jariah dalam perbankan Islam, dalam dua bentuk perkongsian. Salah satu pihak memberikan aset, seperti tanah sebagai contoh, dan satu pihak lagi memberikan wang untuk mendirikan rumah, hospital atau bangunan perniagaan.<sup>189</sup>

Malah dalam operasi MM tidak berlaku sebarang transaksi atau jual beli yang melibatkan pihak yang sama sebagaimana yang berlaku dalam *bay' al-ṭinah*. Sebaliknya kontrak yang dimeterai antara pelanggan dan bank berlaku semenjak awal adalah berdasarkan kontrak musharakah. Jual beli hanya berlaku selepas kontrak musharakah dilaksanakan iaitu pelanggan akan membeli bahagian bank dengan harga yang tertentu.<sup>190</sup>

---

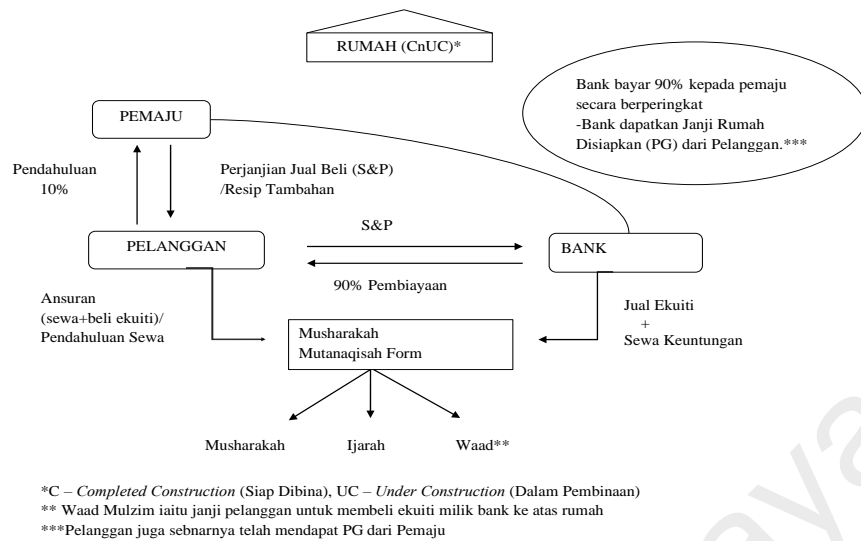
<sup>186</sup> Ahamed Kameel Mydin, Home Financing Through The Musharakah Mutanaqisah Contracts: Some Practical Issues, *Islamic Econ*, Vol 22. No 1, :3-27, 2009; Hanira Hanafi, "Critical Perspectives on Musharakah Mutanaqisah Home Financing in Malaysia: Exploring Legal, Regulative and Financial Challenges", (tesis kedoktoran, Durham University), 83.

<sup>187</sup> Abdalla, Ahmed Ali, *Musharakah: General Rules And Application In Islamic Bank*, Edited By 'Abd al- Monir Yaacob, Hamiza Ibrahim, *Islamic Financial Services And Products* (Ikim: Kuala Lumpur, 1999), 3.

<sup>188</sup> Haiti, 'Abd al-Razzaq, Rahim Jaddi, *al-Maṣarīf Al-Islāmīyyah Bayna Naẓariyyah wa al-Tatbiq*, (Urdun: Dar al-Usamah Li An-Nasyar, 1997), 501.

<sup>189</sup> Arabiyāt, Muḥammad Arabiyyat, *al-Maṣarīf al-Islāmīyyah wal Muassasat al-Iqtisadiyah*, ('Amman: Dar al-Thaqafah, 2009), 117.

<sup>190</sup> Adnan Yusuf, "Kontrak Tanpa Barangan Menurut Perspektif Islam: Konsep Dan Aplikasinya Dalam Perbankan Islam Di Malaysia", (tesis kedoktoran Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam: Universiti Malaya, 2011), 227.



**Gambar Rajah 3.1** Lakaran Operasi Pembiayaan Perumahan MM

:191

Gambar rajah ini menceritakan bagaimana proses pembiayaan perumahan berdasarkan musharakah Mutanaqisah berjalan di perbankan. Proses melibatkan 3 pihak iaitu pembeli, pihak bank dan pemaju. Akad melibatkan waad mulzim iaitu janji pelanggan untuk membeli ekuiti milik bank ke atas rumah.

*Musharakah Mutanaqisah* dipraktikkan sebagai produk ekuiti iaitu perkongsian untung Namun kekangan yang menghalang aplikasi ‘*profit-sharing*’ dalam konteks perbankan Islam ialah perangkap moral atau budaya kerja yang berisiko atau lebih dikenali dengan *moral hazard*<sup>192</sup> yang berlaku dalam mod perkongsian untung. *Moral*

<sup>191</sup> Joni Tamkin, Mohd & Muhammad Nasri Md Hussain, Pembiayaan Perumahan Secara Musharakah Mutanaqisah Di Rhb Islamic Berhad (Rhbi): Analisis Kelebihan, Isu Dan Cabaran Dalam Penawaran Produk, (2011), Vol 1, No. 1, 135-148.

<sup>192</sup> Budaya kerja yang berisiko atau *moral hazard* ialah satu situasi yang mana satu pihak terlibat dalam amalan berisiko dalam pengetahuan bahawa ia akan dapat berlindung daripada risiko tersebut dan pihak satu lagi yang akan menanggung risiko daripada perbuatannya. “Moral hazard is a situation in which one party gets involved in a risky event knowing that it is protected against the risk and the other party will incur the cost.” laman sesawang [www.economicstimes.indiatimes.com/definition/moral-hazard](http://www.economicstimes.indiatimes.com/definition/moral-hazard). Hazard dapat diterjemahkan sebagai bahaya atau pekerjaan yang penuh bahaya. *Kamus Inggeris Melayu Dewan*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), entri “hazzard” 680.

*hazard* atau kekabusan etika berlaku apabila usahawan atau pengusaha yang terlibat mengubah pengendalian perusahaan mereka setelah menerima dana daripada bank yang menyebabkan risiko kepada bank dan lari daripada perjanjian asal. Dalam mod perkongsian untung, masalah *moral hazard* menyerupai masalah dalam hubungan antara agensi. Oleh kerana firma yang kecil lebih berisiko kerana kurang trek rekod dan pengalaman, bank Islam lebih cenderung untuk menumpukan kepada perusahaan sederhana dan besar bagi membiaya dan berkongsi untung dalam mod perkongsian-untung.<sup>193</sup>

### 3.7: RUMUSAN

Produk-produk bertanggung dalam Islam mempunyai sandarannya dari sudut hukum fiqh. Malah, bagi produk-produk kontroversi seperti *tawarruq* dan *ṭinah*, dalil-dalil keharusan dan tegahannya masih boleh diperbahaskan. Namun sejauh mana produk-produk yang dijelmakan daripada akad-akad klasik itu dapat mencapai *maṣlahah* pengguna dan perbankan Islam masih memerlukan kepada piawaian *maqāṣid al-Sharī'ah*. Hal ini bagi memastikan tujuan akad di dalam Islam untuk menjadikan bukan hanya transaksi itu bersifat harus tetapi juga mempunyai nilai ekonomi dan pertumbuhan kewangan sebenar. Setiap produk bertanggung mempunyai peranan dan kedudukan tersendiri dalam perbankan Islam, namun produk di atas pembiayaan hutang mendapat sambutan menggalakkan daripada pelanggan kerana keperluan mereka terhadap tunai atau perlindungan rumah dan kenderaan.

---

<sup>193</sup> Habib Ahmed, *Islamic Banking and Finance, New Perspectives On Profit-Sharing and Risk*, Ed munawar Iqbal & David T. Llewellyn, *Incentive-Compatible Profit-Sharing Contracts: A Theoretical Treatment*, (UK: Edward Elgar Publishing Limited, 2002), 43.

University of Malaya

## **BAB 4: KEPENTINGAN PRODUK BERTANGGUH BERDASARKAN TEORI**

### ***AL-ḤIYAL & MAQĀSID***

#### **4.1 PENDAHULUAN**

Menerusi perbincangan sebelum ini telah dihuraikan akad-akad bertangguh dalam Islam. Namun begitu, akad-akad bertangguh ini bersifat klasik dan perlu diterjemahkan ke dalam sistem kewangan Islam sedia ada. Maka menjadi satu keperluan untuk melihat sejauh mana kepentingan produk bertangguh dilaksanakan berdasarkan situasi semasa di Malaysia. Hal ini bagi memastikan produk-produk bertangguh sama ada produk kontroversi seperti *tawarruq* dan *ṭnah* atau produk yang separa popular seperti, *istiṣnaʿ* dan *murābahah* memainkan peranan yang bertepatan dengan konteks syariah serta dalam masa yang sama bersifat berdaya saing dalam industri perbankan dan kewangan Islam. Kritikan-kritikan yang diberikan oleh sarjana Islam silam dan kontemporari ada yang bersifat konstruktif dan ada yang bersifat destruktif. Maka bab ini akan melihat sejauh mana produk-produk bertangguh ini diibaratkan sebagai rangka penjelmaan (*form*) konvensional dalam aspek *ḥīlah* juga perbincangan berkaitan teori-teori *ḥiyal* yang memberikan kesan terhadap produk bertangguh memenuhi keperluan semasa, setempat dan seterusnya menepati kerangka *māqāsid al-sharīʿah* dalam kewangan Islam.

#### **4.2 TEORI ḤIYAL DALAM FIQH**

Pemakaian produk bertangguh di institusi perbankan Islam berkait rapat dengan penggunaan *ḥīlah* atau *makhraj* menurut perbezaan pengertian dan aplikasi hukum. Perbezaan penerimaan para fuqaha dan Ulama' *Uṣūl* mengenai aplikasi *ḥīlah* ini ekoran

daripada perbezaan mereka berkaitan sudut *maqāṣid* akhir sesuatu hukum.<sup>1</sup> Bab ini akan membentangkan teori *ḥiyal* dalam produk bertangguh, teori *ḥiyal* dalam fiqh dan teori *ḥiyal* dalam ijtiḥad semasa. Seterusnya bab ini membincangkan aplikasi teori *ḥiyal* dalam keperluan semasa menerusi perbezaan antara *wasāil* dan *maqāṣid*, peranan niat, *maqāṣid* dan fatwa dalam kewangan Islam bagi menentukan hukum semasa serta gambaran praktis kewangan Islam di Malaysia.

#### 4.2.1 Perbincangan Berkaitan Teori-Teori *Ḥiyal*

Dalam perbincangan Ulama' klasik teori *ḥiyal* dibincangkan secara mendalam oleh fuqaha Malikiyah, Hanabilah dan Hanafiah. Sarjana dalam mazhab Hanbali seperti Ibn Taimiyyah, anak didik beliau, Ibn al-Qayyim membina kes terhadap *ḥiyal* berasaskan tiga tunggak yang berbeza. Pertama, mereka melihat kepada objektif kepada pensyariatan hukum atau *maqāṣid al-sharī'ah*. Kedua, mereka melihat kepada peranan niat dan ketiga mereka meninjau perbincangan klasik Ulama Usul iaitu kaedah *uṣūlī* yang menutup jalan atau sebagai *sadd al-dharā'ī*. Ketiga-tiga komponen di atas mewakili hujah yang berbeza terhadap *ḥiyal*. Namun mazhab Hanbali menggunakannya sebagai hujah dalam pembinaan hukum mereka terhadap *ḥiyal*.

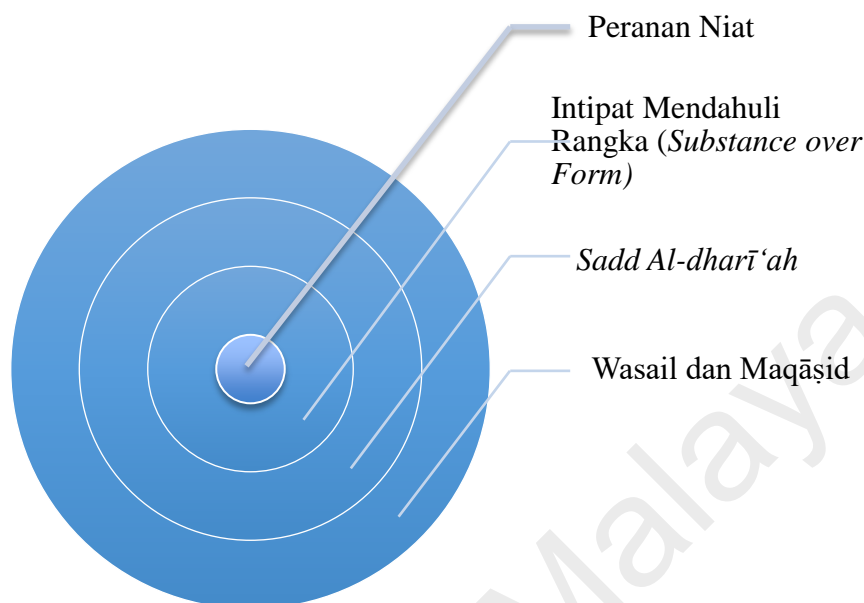
Secara asasnya, dua komponen penghujahan iaitu objektif kepada shariah dan niat digunakan untuk menunjukkan teori *ḥiyal* pada asasnya bercanggah dengan undang-undang Islam, manakala hujah *sadd al-dharā'ī* pula merupakan hujah bagi menunjukkan ketidaksesuaian *ḥiyal* dengan *maqāṣid al-kulliyah*.<sup>2</sup> Namun, Imam Shafī'ī berpandangan sebaliknya kerana pada beliau, niat tidak memberikan kesan kepada akad. Walau bagaimanapun Imam Shafī'ī menetapkan tiadanya unsur perancangan awal

---

<sup>1</sup> Abū Bakar Muḥammad Musa & Edib Smolo, *Al-Ḥilah (Legal Trick) And Makhraj (Legal Exit): The Difference Between The Two And Their Application In Islamic Finance*, International Seminar On Mu'āmalat, Islamic Economics And Finance (Smekj09), 690.

<sup>2</sup> Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 3:76; Imran Muhammed Ismail, "Legal Stratagems ( Ḥiyal ) And Usury In Islamic Commercial Law", (tesis kedoktoran, The University Of Birmingham, 2010), 3; Frank E. Vogel, Samuel L. Hayes Iii, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, And Return* (The Hague: Kluwer Law International, 1998), 111.

dalam proses permulaan akad untuk memperolehi tujuan-tujuan yang melanggari *māqāṣid al-sharī'ah* <sup>3</sup>.



**Rajah 4.1:** Kedudukan *Hiyal* Dalam Akad Muamalah.

#### 4.2.1 (a) Definisi *ḥilāh* dari sudut bahasa dan istilah:-

Terdapat definisi umum dan khusus bagi *ḥiyal* yang telah digunakan sarjana fiqh. Takrif umum meliputi kedua-dua bentuk *ḥiyal* iaitu *ḥiyal* yang dilarang dan *ḥiyal* yang dibenarkan. Manakala taarif khusus lebih menjurus kepada *ḥilāh* yang dibenarkan sahaja, atau terhad kepada *ḥilāh* yang dilarang sahaja. Secara umumnya Ulama' membahagikan *ḥiyal* kepada *ḥiyal* yang dilarang sekiranya jalan yang digunakan adalah untuk mencapai tujuan yang buruk yang bertentangan dengan syarak, sama ada bagi membatalkan hukum syarak atau menukarnya kepada hukum yang lain seperti meninggalkan apa yang wajib dan menghalalkan apa yang haram serta merosakkan qawaid al-Sharī'ah. Kewujudan *ḥiyal* dalam kategori ini disepakati oleh ulama semua mazhab<sup>4</sup>.

##### i. *Ḥilāh* dari sudut bahasa

<sup>3</sup>

<sup>4</sup>Fairooz, Parameter *Hiyal* Dalam Kewangan Islam, 25-26.



Terbitan bagi *hiyal* ialah daripada kata jama' *hīlah* yang bertujuan untuk mencapai muslihat<sup>5</sup>. *Hīlah* dari sudut bahasa bermaksud segala wasilah yang dapat sampai kepada tujuan dengan cara yang tersembunyi.<sup>6</sup> Meskipun demikian, *hīlah* tidak ditanggapi hanya sekadar sebagai satu jalan keluar untuk menghindarkan diri daripada ketentuan hukum Islam. Bahkan terdapat beberapa makna *al-hīlah* yang membawa maksud kepada usaha mengubah atau 'mengelak' daripada ketentuan hukum asal kepada hukum lain yang dikehendaki tanpa terikat dengan tuntutan syarak<sup>7</sup>.

#### ii. Definisi *Hīlah* Menurut Terminologi Fuqaha

Definisi *hīlah* memberi maksud *tahayyul* yang bermaksud memberikan gambaran dari segi luaran seolah-olah satu praktis yang dilarang syarak atau perbuatan yang tidak dibenarkan syarak seakan-akan diterima oleh syarak. Hal ini dilakukan dengan tujuan untuk mencegah daripada dipertanggungjawabkan atau dipersalahkan kerana melakukan perkara dilarang tersebut. Oleh yang demikian, *tahayyul* atau *hīlah* dalam Sharī'ah mengikut konteks ini berkait dengan praktis yang larangannya berbentuk syarie yang merupakan tegahan Allah swt. Walau bagaimanapun, melakukan sesuatu yang diizinkan syarak dengan menggunakan metode berbeza atau menyediakan jalan keluar yang sesuai (*providing it means*) tidak dianggap manipulasi atau *tahayyul* kerana tindakan tersebut dikenali sebagai pengurusan (*tadbīr*) atau *eagerness* (*hirs*) atau bersikap warak

#### 4.2.2 Pembahagian *Hīlah*

Antara sarjana yang telah membahagikan persoalan *hīlah* kepada bentuk yang komprehensif ialah Ibn Taimiyah<sup>8</sup> Ibn Qudāmah<sup>9</sup>, Imam Al-Shāṭibī<sup>10</sup> dan 'Alal Fasi<sup>11</sup>

<sup>5</sup> *Mu'jam al-Wasīt*, 2:209, entri: *hiyal*.

<sup>6</sup> Ibn Hajar, al-Asqalani, *Fathul Bari*, 12/326.

<sup>7</sup> Mahrus, Moh. "Aplikasi al-Dzarī'ah Dan al-Hīlah Perspektif Hukum Islam." *Jurnal Hukum Islam* 12.1 (2013). 8.

<sup>8</sup> Ibn Taimiyāh, *al-Fatāwa al-Kubra*, (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tth.), 6:17 – 19.

<sup>9</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 4:179.

<sup>10</sup> al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2:329.

Secara ringkasnya *hiyal* boleh dibahagikan kepada *hiyal shar'iyah* dan *hiyal* tidak *shar'iyah*.

#### 4.2.2 (a) *Hiyal Shar'iyah*

Terdapat taarif umum dan khusus bagi *hiyal* yang telah digunakan fuqaha. Takrif umum meliputi kedua-dua bentuk *hiyal* iaitu *hiyal* yang dilarang dan *hiyal* yang dibenarkan. Manakala takrif khusus lebih menjurus kepada *hīlah* yang dibenarkan sahaja, atau terhad kepada *hīlah* yang dilarang sahaja. Secara umumnya, ulama membahagikan *hiyal* kepada yang dilarang sekiranya jalan yang digunakan adalah untuk mencapai tujuan atau motif yang bertentangan dengan Syarak, sama ada bagi membatalkan hukum syarak atau menukarnya kepada hukum yang lain seperti meninggalkan tuntutan wajib dan menghalalkan perkara yang diharamkan serta merosakkan *qawā'id* dan *maṣlahah al-Sharī'ah*.<sup>12</sup>

#### 4.2.2 (b) *Hiyal Tidak Sharī'*

Ibn Qayyim al-Jauziyah menegaskan tujuan *hīlah* adalah untuk melakukan perkara yang dilarang syarak. *hīlah* yang mengandungi tujuan yang diharamkan syarak dan cara yang digunakan juga adalah haram. Sebagai contoh, mereka yang ingin mengelak terlepas daripada had zina lalu menyetubuhi ibu atau saudara perempuan dengan melakukan akad nikah dan dua saksi fasiq untuk melepaskan diri daripada had zina<sup>13</sup>.

Imam Shāṭibī menggariskan beberapa faktor yang mengharuskan penggunaan *hīlah* ialah apabila tujuan individu yang melakukan *hīlah* tidak bertentangan dengan syariat Allah, selain daripada itu juga apabila perbuatan *hīlah* tersebut membawa kepada mafsadah yang dilarang agama dan perbuatan yang didasari *hīlah* menyebabkan kehendak untuk melakukan melakukan akad tidak ada, sehingga unsur kerelaan dalam akad yang dilakukan sebenarnya tidak wujud sama sekali. *Hīlah* juga terbatal sekiranya

---

<sup>11</sup> al-Fasi, Muḥammad ibn Hasan al-Hajwi al-Tsa'labi, *al-Fikr Sami' fi Tarikh al-Fiqh Islami*, 1:433.

<sup>12</sup> al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2:328.

<sup>13</sup> Ibn al-Qayyīm, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 2:222.

syarat yang ditetapkan bertentangan dengan kehendak akad seperti meninggalkan atau menambah syarat yang menyalahi ketentuan syariat. Sebagai contoh *hilah* untuk menghindari zakat, nisab merupakan sebab wajibnya zakat. Bagi mengelakkan pembayaran zakat, sesorang individu melakukan hibah bagi menghilangkan kewajiban zakat tersebut. Selain daripada itu *hilah* dilakukan karena menghindari suatu kewajiban yang merupakan pelakuan tidak ikhlas dalam beribadah. Justeru, *hilah* dinilai dari sudut objektif dan juga dinilai dari sudut wasilah<sup>14</sup>.

#### 4.2.3 Teori *Hiyal* dalam Fiqh : *Hiyal* atau *Makharij*

*Hiyal* mempunyai polemik perbahasan yang panjang dalam kalangan fuqaha. Secara umumnya perbahasan tersebut bertitik tolak daripada perbezaan metodologi dalam aliran mazhab-mazhab fiqh yang berbeza dari sudut *istidlal*nya.<sup>15</sup> Bagi mazhab Hanafi yang meletakkan rasional dalam proses *istidlal* dalam *istinbāt* hukum, *hiyal* mempunyai perbincangan yang lebih dinamik dan progresif. Manakala bagi mazhab Hanbali yang meletakkan proses *sadd al-dharī'ah* sebagai elemen utama dalam bab yang melibatkan penghalangan kemudaran, ia mempunyai perbahasan yang lebih cenderung mengetatkan penggunaan *hilah*, sekaligus mengehadkannya bergantung kepada *maṣlaḥah* syarak.<sup>16</sup> Contoh?

*Hilah* di sisi Abū Hanifah, dinamakan *makharij* atau jalan keluar daripada kesempitan. Ia dianggap sebagai menggunakan *hilah* untuk menggugurkan hukum syarak atau berpindah kepada hukum lain. Ini kerana ketika Allah mewajibkan sesuatu taklif sama ada arahan atau larangan tersebut secara mutlaq tanpa mengaitkan (*qayyada*) kepada sebab kenapa arahan taklif itu diberikan seperti kewajiban solat, puasa, dan diharamkan (larangan) zina dan riba atau dikaitkan dengan sebab seperti

---

<sup>14</sup> al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2:328.

<sup>15</sup> Rujuk Sub Bab 2.5.

<sup>16</sup> Mahrus, Moh. "Aplikasi Al-Dzarī'ah Dan Al-Hilah Perspektif Hukum Islam." *Jurnal Hukum Islam* 12.1 (2013).

zakat, kafarah, pengharaman secara mutlak dan pengharaman mengambil manfaat daripada barang yang dirampas. Apabila seorang mukallaf mempunyai sebab untuk melakukan kewajiban atau mengharuskan apa-apa haram dengan salah satu bentuk daripada bentuk-bentuk sebab-sebab hukum hingga menyebabkan wajib menjadi tidak wajib pada zahir atau menyebabkan haram menjadi halal pada zahir, *tasabub* (sebab-sebab) ini dinamakan *hīlah*<sup>17</sup>.

#### 4.3 TEORI *HĪYAL* DALAM IJTIHAD SEMASA

Menjadi satu tanggungjawab mujtahid untuk meleraikan para ummah dengan ijtihad baharu dalam situasi baharu yang mendatang. Situasi ini adalah bagi memastikan supaya shariah Islam tetap terpakai dan relevan sepanjang zaman pada kedudukannya yang sebenar.

Pendefinisian dari sudut sejarah ini melihatkan stigma *hīyal* yang lebih berbentuk muslihat dalam mengelakkan sesuatu dalam implementasi perundangan. Pendefinisian bukan satu perkara yang ingin diperbahaskan dalam kajian ini, sebaliknya pencirian yang lebih baharu dan dinamik perlu agar *hīlah* bukan hanya satu mekanisme semata-mata dalam pembinaan ijtihad semasa. Keadaan ini bagi memastikan agar mereka yang menerima *hīlah* sebagai salah satu mekanisme pelaksanaan hukum perlu mengaplikasikan *hīlah* secara teliti dan cermat.

Oleh sebab *hīlah* dan *makhraj* merupakan motif berbentuk dalaman, maka tindakan akan dinilai mengikut ukuran niat. Maka aspek mementingkan motif dan tujuan akhir (*means*) dalam satu-satu pengiktibaran hukum mengukuhkan lagi

kenyataan bahawa Islam memberikan penekanan lebih kepada substansi melebihi rangka luaran. Dalam erti kata lain, inti pati menjangkau rangka<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> al-Fasi, Muhammad Bin Hasan al-Hajwi, *al-Fikr Sami' fi Tarikh al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: Dar al-Kutūb al-Ilmiyah, 1995), 1:433.

<sup>18</sup> Abū Bakar Muḥammad Musa & Edib Smolo, *Al-Hīlah (Legal Trick) And Makhraj (Legal Exit): The Diffrence Between The Two And Their Application In Islamic Finance*, International Seminar On Mu'amalat, Islamic Economics And Finance (Smekj09), 690.

Menyoroti keperluan *hīlah* dalam ijtihad semasa, kita dapat melihat daripada metodologi dua mazhab yang bertentangan dari sudut kerangka *instinbāt* hukum iaitu Mazhab Hanbali seperti Ibn al-Qayyim dan Mazhab Hanafi seperti al-Sarakhsi<sup>19</sup> dan al-Shaybānī<sup>20</sup>. Metodologi Imam Abu Hanifah kelihatan berbeza dengan Ibn Qayyim yang mengambil kira maqāsid kepada hukum subtansif terutama dalam bab pembahagian riba yang mengambil kira faktor tujuan *hīlah* dilakukan dan implikasi kepada kesan akhir tindakan hasil daripada perbuatan berdasarkan *hīlah* tersebut .

Para Ulama' yang menentang penggunaan *hīlah* berhujah bahawa *hīlah* boleh menyebabkan sirnanya inti pati syariah. Malah kelihatan seperti mempersendakan kelestarian serta kemuliaan *māqasid al-sharī'ah* yang ditetapkan. Namun, perbezaan antara dua pandangan ini lebih berbentuk substansial iaitu secara asasnya penggunaan *hīlah* masih tertakluk kepada hukum fiqh yang berkait rapat dengan hukum haram, halal, *mandub*, *makruh* dan *mubah*. Keadaan ini bersesuaian dengan konteks semasa yang diperkukuhkan dengan pandangan yang mengharuskan *hīlah* agar tidak terhapus roh syari'ah dan bukannya untuk menghapuskan roh syariah agar tidak termasuk dalam kategori *hīlah* yang dilarang atau dikeji.<sup>21</sup> Oleh itu, konteks *hīlah* dari aspek penstrukturannya dilihat dari justifikasi elemen subtansinya melebihi elemen rangka semata-mata. Situasi ini bagi memastikan pemakaian *hīlah* tidak bergantung hanya kepada istilah teknikal hingga menjerat pemakaiannya yang memerlukan penelitian berdasarkan konteks pelbagai dan implikasi hukum yang berbeza-beza menerusi kes-kes yang tertentu (*juz'iy*).

#### **4.3.1 Raf' Al-Ḥaraj Wa Daf' Al-Mashaqqah**

---

<sup>19</sup> Sarakhsi, Abī Bakar Muḥammad Ibn Ahmad bin Abī Sah, *Min al-Kitab al-Mabsūth*, (Al-Qāhirah: Maktabah Thaqaḥ al-Diniyah, 1999), 93.

<sup>20</sup> al-Shaybānī, Abū 'Abd Allah Muḥammad ibn al-Ḥasan, *al-Makhārīj fī al-Ḥiyal*, (Al-Qāhirah: Maktabah al-Thaqaḥ al-Diniyah, 1999), 90

<sup>21</sup> al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2:328.

Situasi-situasi mukallaf akan berdepan dengan pelbagai halangan yang menyukarkan proses pentaklifan dijalankan dengan sempurna. Halangan ini ada yang diiktiraf syarak dan ada yang sebaliknya. Jika kepayahan yang timbul itu menyebabkan kesukaran melakukan ibadah yang melibatkan *maqāṣid* agama, maka wasilah kepada aplikasi ibadah tersebut akan diringankan dan dimudahkan. Keadaan ini bagi memastikan objektif dan tujuan ibadah itu tercapai.

Dalam rangka membenarkan penggunaan *ḥiyal* atas dasar *ḍarurah uṣūliyyah* yang bertujuan memelihara kesinambungan (*survival*) kehidupan manusia *ḥiyal* mesti berbentuk sementara dalam aplikasinya yang progresif (*in check*) iaitu tidak bersifat dogmatik. Hal ini bagi memastikan *ḥiyal* yang bersandarkan *ḍarurah uṣūliyyah* yang bertujuan mengembangkan dinamisme ijtihad serta tidak melanggar kehendak hukum syariah. Melihat kepada asas rangka penggunaan ini, maka didapati *ḥiyal* akan berbeza implikasi hukum berdasarkan faktor penyebab sama ada *ḥiyal* akan menjadi *makharij* yang bertujuan mengelak *mashaqqah* iaitu apa-apa yang disebabkan *ḥājah* manusia atau akan membentuk *ḥiyal* yang berasaskan faktor *ḍarūrah*<sup>22</sup>.

Secara umumnya, definisi *mashaqqah* dan *ḥaraj* berkait rapat dengan *ḍarūrah*<sup>23</sup>. *Ḥaraj* dari segi bahasa bermaksud sempit. Erti *ḥaraj* dari sudut lughah ini membawa maksud dari sudut majazinya ialah ‘dosa atau perkara yang haram’. Manakala di sisi Fuḥaqa, bererti semua perkara yang menyebabkan kesempitan. Sama ada terjadinya kesempitan itu kepada anggota fizikal, nyawa atau keduanya sekali. Hubung kait antara *ḍarūrah* dan *ḥaraj* ialah *ḍarūrah* merupakan kategori dan kriteria yang paling tinggi dalam bab kesempitan yang wajib diringankan<sup>24</sup>. Maka dapat disimpulkan bahawa

---

<sup>22</sup> Buyayish, Salih Ismail, *Ḥiyal al-Fiqhiyyah Ḍawābiṭuha wa Taṭbīqātuhā ‘ala al-Aḥwal al-Syakhsiah*, (Riyād: Maktabah al-Rushd, 2005), 144.

<sup>23</sup> Hamid, Salih Bin ‘Abd Allah, Diringkaskan, Nashwan, ‘Abd al- Rahman Bin ‘Abd al- Aziz, Mukhtaṣar Raf’ul Ḥaraj fi Shariah Al-Islāmīah, (Riyād: Dar Ālam Al-Kutub, 1995), 4.

<sup>24</sup> *Al-Mausū‘ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, 17:170.

makna *ḥaraj* lebih umum dari *ḍarūrah*.<sup>25</sup> Perkara ini berikutan kepayahan termasuk dalam bab *ḍarūrah* dan bertentangan dengan makna *rukḥṣah*. Maka menolak kepayahan dan kesulitan termasuk dalam faktor yang diambil kira dalam penggunaan dan pertimbangan *ḥiyal* dalam ijihad semasa. Jika sesuatu hukum itu mempunyai kepayahan dan kesulitan untuk mencapai objektifnya, maka *ḥiyal* diharuskan berdasarkan pertimbangan faktor tersebut.

#### 4.3.2 *Rukḥṣah*

Teori *ḥiyal* dari aspek *rukḥṣah* ialah perkara yang dibahagikan kepada *ḥiyal masyru'ah* dan *ghairu masyru'ah*.<sup>26</sup> Pembahagian ini melihat kepada aspek keperluan berbentuk sementara bagi memberikan pemakaian *ḥīlah* kepada situasi tertentu selagi memenuhi batasan dan parameter yang telah ditetapkan. Sebagai contoh, dalam keperluan menghasilkan produk yang memerlukan kepada penggunaan *ḥīlah*, maka *ḥiyal* dianggap *rukḥṣah* dalam konteks ini kerana digunakan bagi mencapai tujuan produk itu iaitu menggantikan produk konvensional yang haram dan menstrukturkan produk bagi memudahkan urusan transaksi syariah.<sup>27</sup>

*Rukḥṣah* dari sudut bahasa membawa maksud memudahkan.<sup>28</sup> Manakala Ulama *Uṣūl Fiqh* mendefinisikan *rukḥṣah* sebagai “Hukum disyariatkan kerana keuzuran sebagai pengecualian dari hukum asal yang *kullī*”<sup>29</sup>.

Imam Qarāfī mendefinisikan *rukḥṣah* sebagai keharusan melakukan sesuatu perkara yang telah diharamkan syarak. *Rukḥṣah* boleh memberikan implikasi hukum wajib seperti memakan bangkai ketika terancamnya nyawa dan boleh mejadi tidak

<sup>25</sup> Daim, Husni, Mahmud ‘Abd al-, *Ḍarūrah wa Athārūhā al-Masuliyah al-Madaniyah Dirasatan Muqāranah*, 51.

<sup>26</sup> Ibn al-Qayyim, *I’lām al-Muwaqqi’in*, 2:222.

<sup>27</sup> Mohamed Fairouz Abdul Khir, Marjan Muḥammad, Ashraf Dato‘ Md. Hashim, Said Bouheraoua, Lokmanulhakim Hussain, Parameter *Ḥiyal* Dalam Kewangan Islam, (Research Paper 23:2011), 2.

<sup>28</sup> Daim, Mahmud ‘Abd al-, *Ḍarūrah wa Athārūhā al-Masuliyah al-Madaniyah*, 46. Lihat: Abi Bakar ‘Abd al- Qadir Rāzī, *Mukhtaṣar Sihḥah*, 238; Sallabi, Usamah, Muhammad Muhammad Sallabi, *Rukḥṣah al-Syariyyah ahkamuha wa Ḍawabituhā*, (Iskandariyah: Dar al-Aman, 2007), 36.

<sup>29</sup> Daim, Mahmud ‘Abd al-, *Ḍarūrah wa Athārūhā al-Masuliyah al-Madaniyah*, 46.

wajib seperti hukum *rukḥṣah* berbuka ketika musafir. Begitu juga ada yang mengatakan *rukḥṣah* itu adalah harus seperti safar dan ada juga sebab kepada *rukḥṣah* itu menjadi haram seperti minum arak<sup>30</sup>.

Imam Rāzī berpendapat *rukḥṣah* adalah keharusan melakukan perkara dalam masa terdapatnya tegahan dalam melakukan perkara tersebut. Imam Qarāfī memasukkan jual beli *salam* dalam bab *rukḥṣah* kerana terdapatnya elemen *gharar* di situ, begitu juga ijarah ialah *rukḥṣah* daripada jual beli *ma'dum* iaitu jual beli yang diharuskan bagi barang yang tidak boleh diserahkan pada waktu semasa<sup>31</sup>.

Maka *rukḥṣah* merupakan hukum syarak yang mudah, yang disyariatkan sebagai pengecualian terhadap hukum syarak yang payah. Hikmah pensyariatan tersebut dapat dilihat ketika terdapatnya keuzuran yang mendesak dan wujudnya situasi memberatkan yang menghalang mukallaf daripada melakukan hukum '*as-su'b* atau payah'<sup>32</sup>; melainkan wajib bagi mereka yang ingin mengambil hukum *rukḥṣah* untuk mengehadkannya kepada keadaan dan tempat berdasarkan keperluan (*ḥājah*) yang menyebabkan berlakunya keuzuran tersebut.<sup>33</sup> *Rukḥṣah* boleh difahami sebagai hukum sabit bagi khilaf dalil kerana keuzuran. Maka *rukḥṣah* merupakan hukum syarak yang sabit dengan dalil syarak yang khilaf terhadap dalil asal yang sahih.<sup>34</sup>

*Rukḥṣah* secara asasnya ialah apa-apa yang disyariatkan kerana keuzuran bagi meringankan mukallaf, berserta masih terdapat sebab-sebab kewajiban atas mukallaf untuk terus melaksanakan hukum yang asal. Tiada khilaf dalam pensyariatan dalam mengambil *rukḥṣah shar'iyyah* apabila wujud sebab-sebab perlu mengambil *rukḥṣah*

---

<sup>30</sup> al-Qarāfī, *Sharah Tanqīh al-Fuṣūl fī Ikhtisār al-Maḥṣul fī al-Uṣūl*, 85.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Yang dimaksudkan di sini ialah 'Azimah. 'Azimah ialah hukum syarak yang disyariatkan Allah kepada hambanya sebagai hukum asal. Muḥammad Zuhaylī, *al-Mu'tamād fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Damshiq: Dar al-Qalam, 2011), 1:21.

<sup>33</sup> Yusuf Qasim, *Naẓāriyyāt al-Darūrah fī al-Fiqh al-Jinā'iyah al-Qānūn al-Waḍ'īy*, 92

<sup>34</sup> Muḥammad Zuhaylī, *al-Mu'tamād*, 21.



*shar'īyyah* dengan syarat telah dipastikan justifikasinya, serta kekangan pada tempat-tempat tertentu. Namun begitu ia tetap perlu memelihara *ḍawābiṭ* yang telah ditetapkan dalam pengambilan *rukḥṣah*. Oleh itu, tidak harus mengambil *rukḥṣah* dalam mazhab *fiqhiyyah* semata-mata berasaskan pilihan nafsu. Hal ini kerana ia akan membawa kepada mempelekeh atau melemahkan hukum taklif. Hakikatnya pengambilan *rukḥṣah* dibenarkan berdasarkan parameter terdapatnya *al-ḥājah* untuk mengambil *rukḥṣah* bagi menolak kepayahan sama ada *ḥājah 'ammah* untuk masyarakat atau *khaṣṣah* bagi individu. Pengambilan *rukḥṣah* diharuskan bagi mereka yang mempunyai kelayakan untuk membuat pilihan malah tidak boleh dengan pengambilan *rukḥṣah* tersebut akan digunakan sebagai jalan untuk sampai kepada tujuan yang tidak syarak.<sup>35</sup> *Rukḥṣah* mengandungi empat hukum sama ada berbentuk wajib seperti memakan mayat ketika dalam *darūrah*, sunat seperti hukum *qasar* ketika musafir, harus seperti melihat aurat pesakit bagi doktor dan hukum jama' antara dua solat ketika musafir. Begitu juga terdapat hukum *rukḥṣah* yang makruh iaitu menuturkan kalimah kufur apabila dipaksa sekalipun hati tetap dalam iman dan berbuka puasa pada bulan Ramadhan bagi musafir.<sup>36</sup>

Maka implikasi yang menyebabkan *rukḥṣah* dilarang adalah bersamaan dengan hukum *ḥilah* apabila jika ia bertujuan untuk melakukan perkara atau perbuatan yang ditegah, maka penggunaan *rukḥṣah* adalah ditegah walaupun situasi ketika itu memenuhi kriteria *rukḥṣah* namun jika tujuannya adalah haram maka hukum *rukḥṣah* tidak boleh dipakai. Perkaitan antara teori *ḥilah* dan *rukḥṣah* ialah *rukḥṣah* memainkan peranan dalam *ḥilah* apabila pemakaiannya berbentuk sementara dengan tujuan untuk

<sup>35</sup> al-Salus, Ali Ahmad, *Fiqh al-Buyū' wal al-Thaisaq wa Tatbiq al-Mua'shīr, Dirāsah fī Fiqh al-Islāmī Muqaranan bil Qānūn al-Waḍ'īy Ma'a Tahdhib wa Tartib wa Tabwib Bil Mughni li ibn Qudāmah wa Takhrij Ahādīthuhu*, 1:882. Seperti mereka yang bermusafir untuk melakukan perkara yang haram maka ia ditegah untuk melakukan jama' dan qasar.

<sup>36</sup> Muḥammad Zuhaylī, *al-Mu'tamad*, 21.

meringankan taklif yang terikat dengan syarat-syarat tertentu dan bukannya bertujuan untuk melakukan perkara yang ditegah syarak.

#### 4.3.3 *Sadd al-Dharī‘ah*

*Sadd Al-Dharī‘ah* amat signifikan untuk dibincangkan kerana amat berkait rapat dengan teori *hīlah* terutama dalam bab jual beli tangguh<sup>37</sup>. Situasi ini berikutan pengharaman *hīlah* pada asalnya bersandarkan kaedah *sadd al-dzarā‘ī*. Oleh itu, menurut al Fasi,<sup>38</sup> Imam Shāṭibī<sup>39</sup>, majoriti sarjana Hanabilah<sup>40</sup> dan Malikiyyah menolak praktis *hīlah* sebagai jalan menutup kerosakan. Ibn Qayyim menyebut pendapat al-Ghazzālī yang mengecam praktik *hīlah* dengan menyatakan sebahagian bentuk sikap ulama dunia dengan mencari alasan untuk berhujah menggunakan *hīlah* sebagai sebab sesuatu keharusan hukum.

*Sadd* dari sudut bahasa memberi pengertian tutup<sup>41</sup>. Manakala *al-Dharī‘ah* dari sudut etimologinya membawa maksud “Jalan atau sebab terhadap sesuatu”<sup>42</sup> juga Selain itu dhariah juga bermaksud ‘faktor-faktor Manakala ‘Abd al- Karim Zaidan menyatakan *Al-Dharī‘ah* menurut perspektif bahasa bermaksud sebagai satu jalan kepada sesuatu, sama ada jalan kepada kebaikan atau keburukan, berbentuk perkataan atau ucapan.<sup>43</sup> Manakala *sadd al-dharī‘ah* bermaksud menutup jalan-jalan yang menjadi faktor yang digunakan sebagai perantara untuk mendapatkan sesuatu. dalam konteks kedekatan dan perantaraan.

<sup>37</sup> Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 147; al-Qarāfi, *al-Furūq*, 2:61.

<sup>38</sup> al-Fasi, Muḥammad Bin Hasan al-Hajwi al-Tsa’labī, *al-Fikr Sami’ fi Tarikh al-Fiqh Islāmī*, (Beirut: Dar al-Kutūb al-Ilmiyah, 1995), 1:433.

<sup>39</sup> al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 3:127.

<sup>40</sup> Ibn Qayyim, *I’lām al-Muwaqqi‘īn*, 3:76

<sup>41</sup> Farid al-Anṣorī, *al-Muṣṭalah al-Uṣūlī ‘Inda al-Shāṭibī*, (Al-Qāhirah, Dar al-Salam: 2010), 451 .

<sup>42</sup> al-Fasi, Muḥammad Bin al-Hasan al-Hujwī al-Tsa’labī, *al-Fikr Sami’ fi Tarikh al-Fiqh al-Islāmī*, (Ribath: Mutaba’ah Idarah al-Maarif, 1345), 1: 74.

<sup>43</sup> ‘Abd al- Karim Zaidan, khilaf yang dikira ialah lahir daripada ahli ilmu, *Majmua‘ah Buhuth fiqhiyyah*, (Beirut: Muassah Al-Risalah. 1986), 289.

*Sadd al- Dharāī'* mempunyai tiga bahagian iaitu ada yang bersepakat perlu ditutup dan ada yang tidak disepakati perlu ditutup. Manakala yang ketiga, para Ulama berikhtilaf dalam hendak menutupinya.<sup>44</sup> Dalam kajian *Uṣūl Fiqh*, *sadd al-dharī'ah* banyak diperbincangkan apabila menyentuh soal tegahan yang berada dalam lingkungan *al-Wasāil* <sup>45</sup>. *Sadd al dharāī'* berkait rapat dengan perbincangan masalih mursalah dan secara tidak lansung berkait rapat dengan penolakan terhadap mafsadah dan jika dilihat berasingan daripada maṣlaḥah mursalah dan mafsadah ia termasuk dalam *māqāṣid al-sharī'ah* . Konsep *sadd al-dharī'ah* berlaku terhadap penolakan ke atas mafsadah *mutawaqqi'ah* yang ditakuti berlaku dan bukannya *mafsadah* waqi'ah. Sebagai contoh lantikan pemimpin di kalangan ahli maksiat walaupun beliau mempunyai kepakaran dalam kepimpinan dan pentadbiran negara<sup>46</sup>. Imam Al-Shatibi turut menyatakan bahawa *sadd al-dharī'ah* ialah perantaraan antara elemen yang mempunyai maṣlaḥah terhadap sesuatu mafsadah<sup>47</sup>. Berbanding tujuan memperolehi *maṣlaḥah* dalam *fath al dharāī'* (*membuka jalan*), *sadd al-dharī'ah* lebih bermaksud menolak *mafsadah* yang dikhuatiri terjadi iaitu apabila posisi risiko (*ma'al*) *mafsadah* yang lebih mendominasi atau lebih kuat maka mafsadah tersebut hendaklah ditolak<sup>48</sup>. Oleh itu, segala pemerhatian dan pertimbangan mujtahid terhadap risiko yang membawa *mafsadah* merupakan kaedah *sadd al-dharī'ah* <sup>49</sup>.

Secara konklusinya, *sadd-al-dharī'ah* merupakan usul shariah yang disepakati oleh fuhaqa secara gambaran keselurahaannya. Mereka cuma berselisih pandangan pada

<sup>44</sup> al-Qarāfī, *al-Furūq*, 2:61.

<sup>45</sup> al-Fasi, *al-Fikr Sami' fi Tarikh al-Fiqh al-Islāmī*, 1:433.

<sup>46</sup> Ridzwan Ahmad, *Standard Maṣlaḥah Dan Mafsadah Dalam Penentuan Hukum Islam Semasa Di Malaysia*", (Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2004), 232.

<sup>47</sup> al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 3:163.

<sup>48</sup> Ridzwan Ahmad, *Standard Maṣlaḥah Dan Mafsadah Dalam Penentuan Hukum Islam Semasa Di Malaysia*", (Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2004), 236.

<sup>49</sup> Al-Yubī, *Maqāṣid shari'ah al-Islāmīyyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillāt al-Sharī'*, 582.

butirannya dan perbahasan *sadd al-dharī'ah* diakui amat berkait rapat dengan perbahasan *hiyal*<sup>50</sup>.

#### 4.4 TEORI *HIYAL* DALAM PRODUK BERTANGGUH

Cabaran dalaman bagi perbankan Islam ialah cara berinteraksi dengan penggunaan *hiyal* untuk membatalkan larangan riba dan gharar.<sup>51</sup> Pelbagai dakwaan dan polemik yang mengatakan Islam menegah riba tetapi menggunakan terma lain sebagai jalan keluar yakni, *hiyal* atau *hiyal shar'iyah* (*legal stratagems*) yang menolong kreditor mendapat pulangan nilai lebih tinggi berbanding faedah semasa. Elgamal mengkritik pendekatan ini dengan mengatakan *hiyal shar'iyah* merupakan realiti yang licik kerana pendekatan ini seakan memberikan pembiayaan berdasarkan faedah tetapi menjual dan membeli dengan kadar untung. Beliau menegaskan dengan hanya memberikan tumpuan semata-mata kepada konteks undang-undang dan mengetepikan implikasi etika dalam pengharaman riba boleh membawa kepada injuksi shari'ah dan pengabaian makna shariah.<sup>52</sup>

Bentuk kewangan dalam unsur perkongsian untung termasuk *hīlah* untuk mengatur keuntungan sebagai peratusan modal bukan suatu yang baharu bahkan menurut Abraham Udovitch, praktis sebegini menjadi salah satu bentuk pembiayaan dalam perdagangan ketika era pertengahan Mediterinien sebagai pegawai bank tanpa bank atau "*bankers without banks*."<sup>53</sup>

Berdasarkan kajian pengkaji, perkara ini berlanjutan dalam pengamalan perbankan Islam sekarang. *Legal stratagems* atau disebut *hiyal*, banyak diamalkan

---

<sup>50</sup> 'Alal al-Fasi, *Maqāṣid shari'ah wa Makarimaha*, 193-194.

<sup>51</sup> S M Hasanuzzaman, Unlawful Gain And Legitimate Profit In Islamic Law : Riba , Gharar And Islamic Banking, Nabil Saleh, Reviewed By :," *Jkau: Islamic Econ.*, Vol. 3, Pp. 115-124 (1991), 123.

<sup>52</sup> Mahmoud A., Elgamal, *Islamic Finance: Law, Economics And Practice*, 82.

<sup>53</sup> Lihat: Udovitch, A. "Bankers Without Banks: Commerce, Banking And Society In The Islamic World Of The Middle Ages" (Manuscript, Princeton University). Much Of Udovitch's analysis is based on his study of the compendium of Hanafi Jurisprudence al-Mabsut By Al-Sarakhsī, which listed numerous legal stratagems or ruses that are not dislike those utilized today in islamic finance to replicate conventional financial practices, (1981); Elgamal, *Islamic Finance: Law*, 138.

dalam industri perbankan dan kewangan Islam dan suara yang menentang amalan tersebut juga semakin hangat kedengaran. Kebimbangan yang disuarakan ialah kebiasaan industri dalam memberi *default template* bagi reka bentuk instrumen baharu kepada produk kewangan Islam akan datang. Pada 1998, Vogel berpendapat terdapat keperluan untuk membuka kembali perdebatan dan perbincangan Ulama klasik bagi meleraikan pertikaian dalam produk kewangan Islam dalam menentukan sama ada *hīlah* (*artifice*) dapat mengatasi kekangan perundangan dan keterbatasan inovasi produk atau sebaliknya ia telah gagal dalam mencapai tujuan *hīlah* sebagai jalan keluar daripada *riba*<sup>54</sup>.

Praktis sebegini tidak diakui oleh kebanyakan ilmuan Islam. Bahkan, majoriti mereka telah menyuarakan ketidaksetujuan secara lantang terhadap praktis tersebut. Antara mereka ialah Ibn Battā

<sup>55</sup>, Ibn Qudāmah<sup>56</sup> dan Ibn al-Qayyim<sup>57</sup>. Selain itu, perlunya kepada pemeriksaan yang lebih teliti dalam tulisan yang disandarkan kepada mereka yang didakwa menggunakan *hīlah* secara berleluasa sama ada penulisan mereka benar-benar mengandungi dakwaan tersebut. Abū Yusuf dan Muhammed al-Shaybani,<sup>58</sup> merupakan antara mereka yang menulis secara ekstensif berkaitan prinsip berbeza dalam bab *Hiyal*. *Hiyal* dalam Islam wujud, malah dalam sesetengah keadaan diharuskan tetapi Islam datang dengan prinsip membendung atau mengurangkan penggunaannya dan bukan menggalakkan praktis tersebut.

Sehubungan dengan diskusi di atas, dalam konteks produk bertanggung kritikan datang apabila kebanyakan produk perbankan merupakan *hīlah-based*. Sepertimana yang disebut oleh Munawer Iqbal:-

---

<sup>54</sup> Muhammad Imran Ismail, *Legal Stratagems (Hiyal) and Usury in Islamic Commercial Law*, 8.

<sup>55</sup> Ibn Battah, Ubayd Allah Ibn Muḥammad, *Ibtāl Hiyal*, (Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī, 1988), 41.

<sup>56</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, (Lubnan: Bayt al-Afkār al-Dauliah), 834.

<sup>57</sup> Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, 3:87.

<sup>58</sup> al-Shaybānī, Abū 'Abd Allah Muḥammad ibn al-Ḥasan, *al-Makhārīj fī al-Ḥiyal*, (Al-Qāhirah: Maktabah Al-Thaqafah al-Diniyah, 1999), 90.

*“...the way this instrument is being practised by banks is very different. It appears to be simply a "devious artifice" (hīlah) to get around the prohibition of interest through an intermediate process, the end result being what was prohibited... The few scholars who have allowed tawarruq require the banks to actually buy and at least take constructive possession of the commodities, and then sell them.”*<sup>59</sup>

Menurut Munawer, instrumen perbankan sekarang kelihatan sebagai satu *hīlah* untuk melepasi larangan riba daripada proses serta-merta yang terhasil daripada riba berbentuk faedah. Sebilangan kecil sarjana yang membenarkan tawarruq menuntut agar bank benar-benar membeli aset atau sekurang-kurangnya mengambil hak pemilikan secara konstruktif daripada komoditi dan kemudian menjualnya kembali.

Permasalahan *hīlah* terhadap produk dan instrumen kewangan bukan hanya terhad kepada soal *fiqhi* dan *ikhtilaf* semata-mata, bahkan menurut kajian yang lebih mendalam produk kredit berasaskan *hīlah* melalui sistem pecahan rizab yang ditawarkan oleh perbankan Islam. Sebagai contoh, dalam jualan beli balik ( *‘īnah* ) akan menggalakkan bukan sahaja ketidakstabilan ekonomi dan tekanan inflasi. Hal ini berlaku kerana kerangka daripada kontrak ini berasaskan aset keseluruhan bekalan unit mengikut kadar bekalan wang. Lantaran itu, berdasarkan analisis, terdapat kolerasi dan hubungan terus antara produk berasaskan *hīlah* dan inflasi.<sup>60</sup>

Begitu juga hubungan kebalikan (songsang) antara *hīlah* dan nilai mata wang (kuasa pembelian). Konklusi bagi dapatan ini ialah perbankan Islam selaku pembiaya kewangan yang terlibat secara mendalam dalam membekalkan ( *bay‘ al-‘īnah* ) berasaskan elemen *hīlah* melalui sistem pecahan rizab ( *fractional reserve system* ), tidak

---

<sup>59</sup> Iqbal, Munawar, Islamic Finance: Islamic Finance: An Attractive New Way Of Financial Intermediation, *The International Journal Of Banking And Finance*, Vol. 10. Number 2, August 2013: 1-24.

<sup>60</sup> Mohd Ashrof Zaki Bin Yaakob, Mohamad Mahyuddin Khalid, et al, 'Hīyal in Islamic Financial Product: An Analysis on Al-Ijarah Based Contract in Malaysia, prosiding seminar ACIS, : International Halal Conference 2014 (INHAC 2014), 17-11-2014.

dapat memberikan solusi terhadap masalah kewangan dan ekonomi yang berlaku khususnya dalam tekanan inflasi.<sup>61</sup> Keadaan ini bagi menjelaskan isu produk berasaskan *hīlah* sekalipun *hīlah shar'īyyah* tidak terbatas dalam persoalan fiqh, malah boleh mencipta hutang-hutang kredit yang akan menghasilkan 'bubble' kewangan dan ekonomi Islam.<sup>62</sup>

Hakikatnya, elemen *hīlah* dalam produk dan kewangan Islam agak kompleks kerana kita berurusan dengan aspek literal *naṣ sharī'ah* dan juga isu etika undang-undang.<sup>63</sup> Keharusan yang dibenarkan oleh Imam Hanafi ialah apa-apa yang memberi kepada Ummah dan mengelakkan mereka daripada melanggar undang-undang Shariah.<sup>64</sup> Dalam konteks pendefinisian *riba al-faḍl* lebih kompleks kerana melibatkan sosio ekonomi sebagai tujuan penegahannya justeru produk yang dibentuk perlu dipastikan tidak mempunyai unsur *riba al-faḍl*.

Kesimpulannya satu pendekatan yang baharu dalam pembiayaan peribadi dengan penambahbaikan terhadap kontrak yang sedia ada perlu dilakukan. Hal ini kerana permasalahan seperti *hīlah* yang disepakati antara pihak pelanggan dan pihak bank dalam produk *bay' al-ṭinah* boleh menjejaskan kontrak dalam kepatuhan syariah. Penetapan terhadap syarat barang mestilah dijual semula kepada penjual asal (bank) dan pakatan yang wujud sebelum akad dijalankan dengan pihak bank telah menetapkan syarat awal bahawa akan berlakunya dua transaksi. Pengaturan ini dikhuatiri akan menyebabkan berlakunya *hīlah ribawiyyah* yang menyebabkan hukum haram terhadap kontrak tersebut. Oleh yang demikian, di antara mekanisme yang mampu membantu

---

<sup>61</sup> Mohammad Firdaus Mohammad Hatta, Mawil Izzi Dien, Saadiyah Mohamad, Examining The Impact Of Islamic Products On Debt Expansion And Inflationary Pressure, International Interdisciplinary Journal Of Scientific Research Vol. 1 No. 2 November, 2014. 13-28.

<sup>62</sup> Dr Zulkifli Hassan, (Pensyarah Kanan Jabatan Syariah dan Undang-Undang dan Penasihat Undang-Undang Affin Islamic Bank), temu bual bersama penulis, 29 Oktober 2015.

<sup>63</sup> Mawil Izzi Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 63.

<sup>64</sup> Lihat Khaṣṣāf, Abū Bakr Aḥmad ibn 'Amr al- Kitāb al-Ḥiyal wa al-Makhārij. Diedit oleh Joseph Schacht (Das Kitāb al- ḥiyal wa al- mahārij). (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968).

mengelakkan *hīlah* daripada terus berlaku dalam kontrak ialah menggunakan tiga pihak dalam kontrak *al-tawarruq* kontrak tersebut iaitu pihak yang pertama ialah pelanggan atau penggadaai, pihak kedua ialah bank dan pihak ketiga ialah institusi gadaian atau penerima barang gadaian<sup>65</sup>.

#### 4.4.1 Aspek Pembentukan *Hīlah* dalam Produk Bertanggung

*Hīyal* dalam produk bertanggung diharuskan sementara untuk mencapai *maqāsid aṣliyyah*, *maqāsid kulliyyah* dan *maqāsid ‘ammah* berkaitan penjagaan harta iaitu dari segi mewujudkan (*janib al-wujud*) dan mengelak daripada kemusnahannya (*janib al-‘adam*). *Hīyal* pada kedudukan ini kebiasaannya dirancang untuk mengekalkan kewujudan harta dan mengembangkannya sehingga boleh dimanfaatkan oleh semua lapisan masyarakat. Jika *hīyal* ini tidak dilaksanakan, kemudaratan yang lebih besar akan berlaku dalam bentuk kepincangan dan kemusnahan sistem muamalat atau sistem kewangan yang beroperasi. *Hīyal* dalam kedudukan *darūriyyāt* juga lebih diutamakan daripada *hīyal* dalam kedudukan *maqāsid tabi’yyah* dan *juzi’yyah*<sup>66</sup>. Maka *hīyal* yang dibenarkan ialah *hīyal* yang menjadi *mukammil* dan wasilah kepada mencapai *maqāsid* untuk muamalat. Maka aspek-aspek penentuan kepada pembentukan *hīlah* dalam produk bertanggung terdiri daripada beberapa unsur hukum di bawah

##### 4.4.1 (a) al-Maqāsid dan al-Wasāil

Dari segi bahasa *al-wasāil* ialah *jama’* kepada wasilah. Wasilah dari sudut bahasa ialah apa-apa yang sebab kepada sesuatu.<sup>67</sup> Manakala definisi *al-wasāil* dari sudut istilah terbahagi kepada dua makna iaitu umum dan khusus. Pengertian *al-wasāil* secara umum

<sup>65</sup> Mohd Farhan Ahmad, “Pendekatan Baru Pembiayaan Peribadi Satu Cadangan A New Approach In Personal Financing : A Proposal,” 2 (2011), 178–83.

<sup>66</sup> Fairouz, Mohamed Fairouz Abdul Khir, Marjan Muhammad, Ashraf Dato’ Md. Hashim, Said Bouheraoua, Lokmanulhakim Hussain, Parameter *Hīyal* Dalam Kewangan Islam, (Research Paper 23:2011).

<sup>67</sup> Zuhaylī, Muḥammad Muṣṭafa, *Qawā’id al-Fiqhiyyah wa tatbiqātuhā fī al-madzhab al-Arba’h*, (Damshiq: Dar al-Fikr, 2009), 1:783.



ialah “tindakan-tindakan yang membawa kepada terhasilnya *al-Maqāṣid*.” Maka setiap perbuatan yang membawa kepada *maṣlahah* dan mafsadah maka perbuatan tersebut merupakan wasilah dengan makna umum sama ada perbuatan wasilah tersebut perkara yang dibenarkan syara’ atau tidak, sama ada perbuatan tersebut berlaku secara langsung atau perantara. Oleh itu, apa-apa yang dimaksudkan dengan *al-Maqāṣid* di sini ialah *maṣlahah* dan mafsadah. Maka *al-maqāṣid* yang dimaksudkan dalam definisi di atas termasuk wasilah kepada *maṣlahah* dan wasilah kepada mafsadah<sup>68</sup>. Sebagai contoh zina dengan pengertian *wasilah* sebagai makna umum merupakan perbuatan yang ditegah kerana zina merupakan perbuatan yang akan menyebabkan mafsadah, terjadinya percampuran keturunan dan kerosakan kepada maruah<sup>69</sup>.

Antara sarjana yang menggunakan terma wasilah dengan makna umum ialah Imam *Shāṭibī*<sup>70</sup>, Ibn al-Qayyim<sup>71</sup>, ‘Abd al- Rahman Al-Sa’di dan ‘Abd al- Karim Zaidan<sup>72</sup>. Kesimpulannya maksud *wasilah* dari sudut umum lebih menyerupai maksud al-dharī‘ah kerana ia tidak mengehendkan wasilah kepada objektif berbentuk positif malah ia juga membawa maksud wasilah kepada perkara mafsadah.

*Al –wasāil* dan *al-maqāṣid* ialah perbincangan berkaitan jalan mencapai tujuan dan objektif kepada tujuan tersebut.<sup>73</sup> Imam Shihab al-Din al-Qarāfi<sup>74</sup> secara khusus menyerlahkan kenyataan bahawa sumber hukum datang dengan dua bentuk iaitu *maqāṣid* yang mengandungi masalih dan mafasid pada elemen tersebut itu sendiri dan *wasāil* ialah jalan untuk mencapai *maqāṣid*.

<sup>68</sup> Makdhum, Muṣṭafa bin Karāmatillah, *Qawāid al-Wasāil fi Sharī‘ah Al-Islāmīyah*, (Riyāḍ: Dar al-Isybilā, 1999), 47.

<sup>69</sup> *Ibid*.

<sup>70</sup> al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 4:164.

<sup>71</sup> Ibn al-Qayyim, *I‘lām al-Muwaqqi‘in*, 2:103.

<sup>72</sup> ‘Abd al- Karim Zaidān, *al-Wajīz fi Uṣul al-Fiqh*, 247.

<sup>73</sup> Ahmad Raysuni, *al-Fikr al-Maqāṣidi Qawai‘duhu wa Fawaiduhu*, (Al-Qāhirah: Dar al-Kalimah, 2014), 91.

<sup>74</sup> al-Qarāfi, *Al-Furūq*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2003), 2:64.

Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa bagi setiap objektif syarak terdapat *wasāil* atau proses untuk mencapai objektif tersebut. Syarak meletakkan hukum yang sama kepada *wasāil* seperti hukum kepada *maqāṣid*. Malah kita ditegah menggunakan *wasāil* tersebut jika membawa kepada mafsadah. Perkara yang dimaksudkan ialah arahan untuk melaksanakan *wasāil* atau tegahan melakukan perkara *wasail* tersebut bergantung kepada objektif yang lahir daripada proses tersebut kerana hukum *wasāil* mengikut dan bergantung kepada hukum objektif syarak. Oleh itu, lahirnya satu kaedah iaitu:-

للسائل لها أحكام المقاصد

“ Bagi *wasāil* terdapat hukum *Maqāṣid*<sup>75</sup> .

*Wasāil* terbahagi kepada dua iaitu *wasāil* yang *thabit* yang tidak akan berubah mengikut masa tempat dan situasi serta *wasail* yang berubah mengikut keadaan dan masa.<sup>76</sup> Keadaan ini bergantung kepada peranan hukum *Maqāṣid* itu lebih utama diambil kira daripada hukum *wasilah* (*al-ahkām al-wasāil*). Sepertimana amalan untuk mendekatkan diri dengan ALLAH yang berbentuk (*al-qurabat*) *jamāi*’ lebih utama didahulukan berbanding amalan *qurabat* berbentuk individu. Untuk menerangkan garis panduan tersebut ialah situasi atau perkara yang terdapat aspek *maṣlahah* umum dan *maṣlahah* khas maka *maṣlahah* khusus diletakkan di bawah *maṣlahah* umum tersebut.<sup>77</sup>

Lantaran itu, dapat kita fahami bahawa bagi setiap objektif syarak terdapat *wasāil* atau jalan untuk mencapai objektif tersebut. Syarak memberikan hukum kepada *wasāil* sama seperti hukum bagi *maqāṣid* iaitu penegahan menggunakan *wasāil* tersebut jika membawa kepada mafsadah. Perkara yang dimaksudkan dalam hal ini ialah arahan untuk melaksanakan *wasāil* atau tegahan mengekori objektif tersebut, dan hukum *wasāil* mengikut dan bergantung kepada hukum objektif syarak. Perkara ini ditegaskan oleh ‘Izz al-Din ibn Abd al-Salam ketika meletakkan pembahagian dan

<sup>75</sup> ‘Izz al-Din ibn ‘Abd al-Salam, *Qawāi‘d al-Ahkām*, 1:177.

<sup>76</sup> al-Qarāfi, *al-Furūq*, 2:64.

<sup>77</sup> Suhaylī, *Qā‘idah Dar al-Maṣāsid awla min Jalbu al-Maṣālih*, 32.

*mafsadah* dalam kategori kewajiban dan *al-mandubat*. Beliau telah meletakkan *wasāil* (*means*) dan *maqāṣid* (objektif) sebagai dua elemen utama dalam pertimbangan dan mafsadah tersebut. Begitu juga dalam larangan yang dapat diklasifikasikan kepada (*al-makruhāt*) dan (*al-muharramāt*) yang *maqāṣid*nya diberi pengertian sebagai (*goals*) dan *wasāil* sebagai (*means*). Maka dalam konteks *al-wasāil* ia mempunyai hukum yang sama bagi *maqāṣid* atau *goals* tersebut.<sup>78</sup> Walau bagaimanapun *wasāil* banyak bergantung kepada sejauh mana mafsadah yang mengekori hukum *wasāil* tersebut.<sup>79</sup>

Dalam pada itu, untuk memahami lebih lanjut cara komponen *al-maqāṣid* dan *al-wasāil* berperanan dalam meraikan keperluan semasa dan setempat bagi produk berasaskan *hīlah* dengan mendalami apakah asas pengharaman *riba al-faḍl* menurut Umar Chapra kerana wasilah kepada penganiayaan dan penindasan. Kenyataan Umar Chapra ini menegaskan bahawa pengharaman *riba al-faḍl* ialah kerana wasilah dan tujuannya perlu digarap agar segala pembentukan produk bertanggung tidak membawa kepada tujuan pengharaman *riba*. Oleh itu, dua elemen penting perlu dilihat dalam memastikan *hiyal* yang diharuskan syarak menepati konteks keharusannya iaitu tidak melanggar *māqāṣid al-sharī'ah* maka perlu menepati dua prinsip utama iaitu 1) tidak bertentangan dengan *shariah*. 2) tidak membawa kepada pelanggaran undang-undang sama ada sivil atau *shariah*<sup>80</sup>. Oleh itu, kebijaksanaan berinteraksi dengan peninterpretasian *naṣ* Al-Quran dan etika undang-undang amat perlu agar pemakaian *hīlah* itu berada dalam lingkungan yang dibenarkan dan bukan hanya tempelan bersumberkan hujah *hīlah shar'īyyah*. Pengharaman *riba* hakiki bertujuan memastikan keadilan, dan menolak kemudaratan dan penganiayaan. Pengharaman tersebut secara jelas bertujuan memelihara keadilan dan menjauhi semua unsur eksploitasi menerusi

<sup>78</sup> 'Izz al-Din, 'Abd al-Salam, *Qawā'id al-Ahkām fī Iṣlāḥ al-Anām*, 1:173.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Umar Chapra, *The Nature of Riba and its Treatment in the Quran, Hadith and Fiqh*, dalam, *An Introduction to Islamic Economic and Finance*, ed. Sheikh Ghazali, et al, (Certi: Kuala Lumpur, 2008), 53.

transaksi tidak adil dan juga menutup semua *back-door* riba ini kerana dalam Shariah semua yang membawa kepada haram adalah haram.<sup>81</sup>

*Maqāsid* dan *wasā'il* merupakan elemen penting dalam konteks semasa dan setempat bagi konsep *al-darūrah* dalam kerangka *al-maqāsid* dalam produk bertanggung di Malaysia. *Al-wasail* menjadi faktor yang dinamik dalam penentuan keperluan dan implementasi produk berdasarkan faktor semasa. *Pre-intention* atau niat sebelum (*maqsud al-muta'qidayn*) dan *post-outcome* (*ma'alat al-af'al*)<sup>82</sup> juga faktor penentuan keperluan semasa kerana prinsip ini memberi implikasi positif dan negatif kepada pemakaian konsep *al-darūrah* dalam produk bertanggung untuk diberi pertimbangan kewajaran hukum berdasarkan faktor-faktor semasa. Sebagai contoh jika produk tersebut mempunyai dalil fiqh yang tidak disepakati maka wajar melihat unsur wasail dan *maqāsid* bagi memastikan produk tersebut selaras dengan maksud syarak sebenar.

#### 4.4.1 (b) Peranan Niat dalam Akad

Niat sebelum atau disebut sebagai Terdapat dua pendekatan para fuqaha dalam mengembangkan dan membina dua *pararrales* iaitu satu pihak mengambil pendekatan agama secara realistik manakala sebahagian lain mengambil pendekatan pragmatik.<sup>83</sup> Pertikaian timbul dari sudut pengambil kiraan faktor sosiologi dalam menjelaskan sebab niat mempunyai kedudukan penting dalam sesetengah akad *muamalāt* dan tidak pada sesetengah akād yang lain.<sup>84</sup>

Menurut Syeikh Ali An-Nadawi<sup>85</sup> dan Imam Al-Shāṭibī<sup>86</sup>, niat memainkan peranan penting dalam Sharī'ah Islam. Niat membezakan antara ibadah sunnah dengan ibadah wajib. Oleh yang demikian, niat merupakan perkara yang dinilai menerusi

<sup>81</sup> Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, 2:105; Umar Chapra, *The Nature of Riba and its treatment in the Quran, Hadith and Fiqh*, 53.

<sup>82</sup> Laman sesawang <http://islamicfinancenews.com/newsletter-issue/volume12issue24>.

<sup>83</sup> Paul, R Powers, *Intent In Islamic Contract Law*, (Boston: Brill Leiden, 2006), 101.

<sup>84</sup> *Ibid*.

<sup>85</sup> al-Nadawi, Ali Ahmad Al-Nadawi, *al-Qawā'īd al-Fiqhiyyah*, (Damsyiq: Dar al-Qalam, 1994), 286.

<sup>86</sup> al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 2:283.

ibadah dan niat merupakan salah satu bukti yang diambil kira oleh Islam sebagai salah satu mekanisme penting dalam mencapai *māqasid al-sharī'ah*. Berdasarkan niat dan tahap ikhlas, seseorang akan mendapat-ganjaran sesuai dengan niat masing-masing. Peranan niat telah menjadi perbincangan dalam kalangan Ulama' dalam konteks hak-hak bagi pihak yang berakad yang melibatkan dua pihak dalam urusan transaksi pertukaran perjanjian dan bagi meletakkan hukum sah atau tidaknya sesuatu jualan. Seterusnya, menghasilkan satu kaedah yang menjadi teras dalam perbincangan muamalat Islam iaitu:-

العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني

“Inti pati akad dinilai berdasarkan maksud dan makna akad, bukan berdasarkan lafaz dan rangka.”<sup>87</sup>

Kaedah ini memainkan peranan penting dalam merungkai aplikasi-aplikasi *ḍarūrah* dalam akad muamalah Islam terutamanya yang berkaitan akad bertanggung di perbankan Islam. Kefahaman yang merangkumi literal dan teknikal secara lebih komprehensif dapat memberikan keluasan dalam pemakaian aplikasi *ḍarūrah* dalam akad muamalah. Seterusnya merungkai persoalan *hīlah* dalam akad-akad bertanggung.

Kebebasan dalam kontrak secara asasnya mempunyai sandaran dalam shariah Islam malah terdapat pelbagai syarat dan hukum yang mengawal selia asas-asas akad dalam Islam. Kontrak dalam shariah Islam secara asasnya bersifat lafaz atau lafzi (*oral*) semata-mata, mengandungi syarat, terma dan parameter yng perlu ditunaikan bagi memastikan sesuatu kontrak itu memenuhi keabsahan<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> Al-Zuhayli, Muhammad Mustafa, *Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Tatbiqātuha fi al-Madzahib al-Arba'ah*, 4:403.

<sup>88</sup> Paul, R Powers, *Intent In Islamic Contract Law*, 99.

Walau bagaimanapun jika niat pihak yang bertransaksi tidak dapat ditentukan, suatu kontrak dihukum berdasarkan rukun (*form*) dan lafaz daripada perjanjian.<sup>89</sup> Perkara ini juga telah disebut oleh *Majallah Al-Ahkām* bahawa niat bagi mereka yang terlibat dalam kontrak melihat kepada kebiasaan maksud yang dipakai secara harian. Manakala perkara yang tersembunyi yang sukar untuk ditentukan kebenaran hukum terhadap perkara tersebut perlu dibuktikan oleh bukti luaran.<sup>90</sup>

Niat merupakan pelakuan yang tersirat dan akan kekal begitu melainkan dibuktikan melalui ucapan, perbuatan, gerak laku atau tulisan. Kadang kala niat boleh menjadi isu apabila dalam sesetengah kontrak niat yang tersembunyi atau motif berbeza dengan ekspresi yang diucapkan dari sudut ijab dan qabul. Bagi Imam Shafi'ī dan Hanafi berpandangan satu-satu akad itu dikira sah jika memenuhi kesemua rukun dan syarat dan atas persetujuan bersama. Bagaimanapun niat pihak berakad yang tidak dapat dizahirkan atau dirujuk di dalam kontrak tidak relevan untuk dihakimi dalam menilai keabsahan sesuatu akad. Niat yang tersirat atau motif tidak dapat diketahui dan diserahkan kepada Allah. Berasaskan perkara tersebut, satu kontrak tidak boleh dikatakan tidak sah atau melanggar prinsip syariah bersandarkan niat pihak yang berakad. Malah niat juga boleh berubah berdasarkan individu yang berbeza-beza. Berdasarkan premis ini, maka *bay' al-ṭinah* adalah sah jika ia memenuhi rukun dan syarat jual beli. Namun, *bay' al-ṭinah* adalah makruh tahrimi dan haram bagi mazhab Shafi'ī jika digunakan sebagai *vehicle* atau jalan untuk menghalalkan riba<sup>91</sup>.

*Bay' al-ṭinah* dikira sebagai contoh paling jelas dalam bentuk transaksi yang menjadikan niat tidak baik (*su'u an-niyah*) berbanding dengan jual-beli yang lain. Hal ini kerana dalam *bay' al-ṭinah* terdapat elemen *hīlah* yang ditegah yang menjadi sebab

---

<sup>89</sup> Subhi Mahmasani, *The Philosophy Of Jurisprudence In Islam*, (Kuala Lumpur: The Open Press, 2000), 161.

<sup>90</sup> The Mejelle, Artikel 68.

<sup>91</sup> Muhammad Yusuf Saleem, A critical review of Islamic deposit and financing transactions. International Islamic Banking, Finance and Investment Conference, 19-20 December 2011, Hotel Istana, Kuala Lumpur.

kepada riba yang diharamkan secara *qat'ī*, bahkan diharamkan dalam syariat agama samawi terdahulu. Masalah pada *bay' al-ṭinah* bukan sahaja kerana menyebabkan riba yang diharamkan, tetapi dua pihak yang berakad berniat untuk keluar daripada objektif syarak daripada pensyariatan jual beli ini; kerana jual beli mempunyai syarat dan pemeliharaan terhadap *maṣlahah* individu, maka jika satu akad itu nampak zahir dan sah pada zahirnya, tetapi mereka yang berakad mempunyai niat selain perkara yang disyariatkan, maka dikira *sū'u'n an-niyah* dan akad mereka terbatal.<sup>92</sup>

Imam al-Shāf'ī dilihat lebih mengutamakan aspek perundangan bagi transaksi berbanding dengan unsur tersirat daripada akad tersebut. Sebagai contohnya, menurut Imam al-Shāf'ī, jual-beli *tawarruq* adalah harus kerana tidak bercanggah dengan *naṣ*. Beliau tidak mengambil kira kesan terhadap kewujudan niat *ḥīlah* para penjual di sebalik urusan niaga mereka.<sup>93</sup> Perkara ini masih boleh dibahaskan kerana perkara yang sebenarnya dimaksudkan oleh Imam al-Shāf'ī ialah tidak wujudnya elemen *al-tanzīm* (dirancang) dalam proses jual beli tersebut pada ketika itu maka niat tidak diambil kira namun jika terdapat elemen *al-tanzīm* maka jual beli tersebut dilarang<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> 'Abd al- Halil 'Abd al- Laṭif, *Mabda' Husnun Niyah*, 589; Adawi, Shukri Jamil, *Sū'u' al-Niyah wa Athāruhū fī Uqūd al-Mua'awadhat fil Fiqhi al-Islāmī wal Qānūn Madani*, (Dar al-Fikr Jama'ei: Iskandariah, 2008), 644-654.

<sup>93</sup> Al-Shāf'ī, *Al-Umm*, 3: 79.

<sup>94</sup> Ahcene Lahsasna, *Shariah Issues And Resolutions In Contemporary Islamic Banking And Finance*, (Kuala Lumpur: IBFIM, 2014), 188-189.

**Jadual 4.1:** Peranan *Ḥilah* dalam Produk Bertanggung

Isu	Konstruk	Analisis
Proses	Pembentukan produk <i>ḥilah-based</i> hanya sementara	Bagi menggarap nilai kewangan dan <i>Maqāṣid</i> muamalat Islam sebenar
Akad	Keluar daripada khilaf	Inovasi Produk
Rangka (Sighah)	Syari'yyah	Tujuan elak riba
Peranan Niat	Niat mendapatkan kredit	Harus berdasarkan <i>darūrah uṣūliyyah</i> kerana keperluan mendesak untuk keperluan hidup namun tidak digalakkan secara berterusan bagi mengelakkan ketidakstabilan ekonomi. Bagi mazhab Shafi'ī tiada masalah hukum dalam peranan niat selagi mana proses tanzimnya tidak melanggar mabadi syarak
<i>Wasāil</i> dan <i>maqāṣid</i>	<i>Ḥilah</i> boleh menjadi wasilah kepada riba namun terdapat keperluan lebih besar iaitu menjadi alternatif kepada bank riba maka wasilah iaitu <i>ḥilah</i> diharuskan selagi tujuannya adalah harus	Perlu mengaplikasikan <i>sad al-dzharai'</i> , <i>rukḥṣah</i> dan <i>raf'ul ḥaraj</i> mengikut metodologi ijtihad semasa

Jadual di atas menunjukkan komponen-komponen dalam setiap elemen berkaitan *ḥilah* memainkan peranan dalam pembentukan dan pengamalan produk bertanggung di perbankan Islam Malaysia. Oleh itu, perbahasan klasik tentang *hiyal* perlu pengkajian semula kerana sukar untuk membuat keputusan sama ada *ḥilah* dapat mengatasi kesulitan dalam pengurusan undang-undang atau *ḥilah* telah diguna pakai sehingga



menyebabkan hilangnya maksud syarak.<sup>95</sup> Oleh itu, kerangka *ḍarūrah uṣūliyyah maqāṣidiyyah* diperlukan bagi memberikan pemakaian sebenar *ḥīlah* dalam konteks semasa.

#### 4.4.1 (c) Nilai Masa Wang

Isu nilai masa wang mempunyai signifikan dalam perbincangan berkaitan *ḥīlah* dalam produk bertangguh kerana berkait rapat dari sudut *murābahah* dan *ḥīlah* dalam produk *Murābahah* itu sendiri. Hal ini berikutan *murābahah* dikatakan mempunyai *ḥīlah* kerana faktor nilai masa berdasarkan penangguhan pembayaran. Perkara ini berlaku apabila harga asal komoditi, kos-kos lain serta kos untung bertambah bagi membayar gantirugi yang berlaku hasil daripada penangguhan pembayaran. Secara prinsipnya *murābahah* tidak mempunyai apa-apa masalah malah diterima secara umum sebagai produk shariah..<sup>96</sup>

Sarjana Islam kontemporari didapati membincangkan isu nilai masa wang dalam konteks sistem kewangan kontemporari yang berasaskan riba atau *interest*. Perbahasan mereka lebih tertumpu kepada usaha untuk memperkasakan sistem kewangan Islam dan membezakannya daripada sistem ekonomi konvensional yang berteraskan riba. Situasi ini menyebabkan mereka berbeza pendapat mengenai beberapa kontrak kewangan yang melibatkan nilai masa wang secara langsung. Antara kontrak-kontrak yang diperselisihi oleh mereka ialah seperti *bay' mu'ajjal*, *bay' taqṣit*, *istiṣna'* dan *bay' al-ṭinah*.

Secara khususnya, perbezaan pendapat ini bertitik tolak daripada penerimaan atau penolakan mereka terhadap teori *Positive Time Preference* yang merujuk kepada hakikat bahawa masa sekarang lebih bernilai berbanding masa hadapan. Masalah ini

---

<sup>95</sup> Imran Muhammed Ismail, "Legal Stratagems ( Ḥiyal ) And Usury In Islamic Commercial Law", (tesis kedoktoran, The University Of Birmingham, 2010), 3; Frank E. Vogel, Samuel L. Hayes Iii, *Islamic Law And Finance: Religion, Risk, And Return* (The Hague: Kluwer Law International, 1998), 40.

<sup>96</sup> Nabil Saleh, *Unlawful Gain, Bay' al-Murābahah in Islamic Commercial Law*, 95; Joni Tamkin bin Borhan, *Bay' Al-Murābahah in Islamic Commercial Law*, *Jurnal Shariah* 6, (Januari 1998), 53-58

menyebabkan konsep nilai masa wang masih diperdebatkan oleh sarjana Islam kontemporari lantaran riba terutamanya dalam bentuk faedah (*interest*) yang dikenakan melalui pinjaman (*loan*) yang diberikan oleh mana-mana institusi kewangan konvensional dihalalkan atau dijustifikasikan oleh sarjana Barat berasaskan konsep nilai masa wang.<sup>97</sup>

Nilai masa wang berdasarkan atas kontrak komoditi dan asset yang wujud mempunyai perbezaan yang besar jika dibandingkan dengan nilai masa yang didirikan riba atas kontrak berasaskan wang.<sup>98</sup> Manakala bagi jual beli diharuskan kerana kontrak berasaskan jual beli. Perkara ini dipersetujui oleh oleh keempat-empat mazhab dan juga jumhur fuqaha melainkan sebilangan kecil sahaja yang tidak bersetuju dengan pertambahan nilai dengan pertambahan masa dalam akad jual beli.<sup>99</sup> Perbezaan ini berlaku kerana hubungan di antara pemberi hutang dengan pemiutang ialah ihsan sedangkan hubungan antara penjual dengan pembeli hubungan samarata (takafau') iaitu '*adalah*'.<sup>100</sup>

Walau bagaimanapun dalam senario perbankan sekarang, penambahan dalam pembiayaan majoriti berasaskan akad jual beli hutang atau tangguh yang menyebabkan pelanggan mempunyai desakan atau keperluan untuk berhutang dan meminjam tetapi atas kontrak jual beli. Perkara ini menjadi perbincangan yang akan dibincangkan dalam bab seterusnya.

Kritikan ini diketengahkan oleh mereka kerana pandangan jumhur mengetepikan

---

<sup>97</sup> Mohamed Fairouz Abdul Khir & Ridzwan Ahmad, Konsep Nilai Masa Wang Daripada Perspektif Syariah: Suatu Sorotan Kritikal, Jurnal Syariah 19, Bil. 2 (2011) 107-132.

<sup>98</sup> Syariah mensyaratkan untuk disempurnakan akad hutang dengan nilai semasa (ismiyyah) sahaja tanpa penambahan atau pengurangan. Ini kerana hutang tidak akan bertambah dan berkurang kerana faktor masa. Maka dikira perbezaan antara nilai ismiyyah dan nilai haliyah termasuk dalam perbincangan riba yang diharamkan. Begitu juga setiap pertambahan bagi yang dibayar kerana akad hutang, samada dalam bentuk (*darūriyyah*) atau bukan (*darūriyyah*) ia juga termasuk dalam riba yang diharamkan. Kahf, Monzer, *Asasiyyat al-Tamwil Al-Islāmī*, (Kuala Lumpur: Isra, 2011), 39.

<sup>99</sup> al-Baz, Abbās Ahmad Muḥammad, *Ahkām al-Māl al-Harām*, (Urdun: Dar al-al-Nafais, 1999), 59.

<sup>100</sup> Rafiq Miṣrī, *Ghala'u al-As'ar*, (Damshiq: Dar al-Maktabi, 2008), 69.

nilai wang bagi masa yang sememangnya diiktiraf oleh syarak terutamanya apabila jumhur sendiri mengharuskan jual beli bertanggung dengan harga yang lebih tinggi dengan alasan bahawa masa mempunyai nilainya dalam harga sesuatu barang.<sup>101</sup>

Pada pandangan Fairouz,

Pandangan jumhur yang tidak konsisten ini sebenarnya selain tidak mahu membuka pintu riba seluas-luasnya kepada pengamal riba hakiki ianya juga disebabkan oleh asas permasalahan hukum yang dibahaskan. Sebagai contohnya, akad *al-mu'awadat* dalam Islam seperti akad *al-bay'* terbina atas prinsip keadilan. Manakala akad *al-tabarru'at* seperti akad *al-qard* pula terbina di atas prinsip *al-ihsan*. Kedua-dua prinsip *al-'adl* dan *al-ihsan* adalah berbeza dari segi konsep dan aplikasinya dalam kewangan Islam. Dari segi konsep, *al-'adl* merujuk kepada menyempurnakan sesuatu hak dan tanggungjawab di peringkat wajib atau peringkat minimum.<sup>102</sup>

Menurut Rafiq Mişrī, peranan masa ada nilainya dalam akad Islam, melainkan pada barang ribawi, maka tidak boleh melainkan pada waktu yang semasa. Menjadi satu kesilapan jika mengira nilai masa tidak mempunyai kesan pada jual beli dan mesti dimetrikkan tanpa tambahan walaupun dengan pertambahan nilai masa. Sepertimana menjadi satu kesalahan juga mengira bahawa pada nilai masa tiada kedudukan dan peranan dan asas untuk mendirikan perkara-perkara syariat dan pertambahan nilai aset padanya.<sup>103</sup>

Jual beli tangguh diharuskan pertambahan nilai harga kerana kedudukan masa dan proses penangguhan.<sup>104</sup> Namun, hal ini perlu diteliti dengan lebih mendalam kerana pertambahan nilai masa walaupun atas dasar persetujuan kerana penangguhan seperti *murābahah* serta pertambahan atas penangguhan atas kontrak hutang mempunyai *'illah* keperluan dan *hājah*. Maka penambahan dalam *murābahah* dan jual beli tangguh perlu mempunyai batasan dari sudut penambahan nilai agar tidak menzalimi pelanggan seperti *'illah* pengharaman riba iaitu pengharaman riba hakiki bertujuan memastikan keadilan, dan menolak kemudaratan dan penganiyaan. Islam secara jelas bertujuan

---

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> al-Ghazzālī, *Ihya' 'Ulum Al-Din*, (Beirut: Dar Al-Khayr, 1993), 2:147.

<sup>103</sup> Rafiq Mişrī, *Buhuth fi Fiqhi al-Muāmalat al-Māliyah*, (Damshiq: Dar al-Maktabi, 2009), 118.

<sup>104</sup> *Ibid*, 119.

memelihara keadilan dan menjauhi semua unsur eskpolitasi menerusi transaksi tidak adil dan juga menutup semua *back-door* riba ini kerana dalam shariah semua yang membawa kepada haram adalah haram.<sup>105</sup>

Al-Sharbini menerangkan mengenai bahawa nilai masa dalam kontrak *murābahah* mempunyai peranan dalam penentuan harga kerana tangguhan mempunyai imbalan dengan harga. Ekoran pernyataan Shirbini ini, jelas bahawa Islam sememangnya mengambil kira nilai masa wang dalam kontrak *al-qarḍ* tetapi nilai masa tersebut tidak boleh diberikan imbalan dalam bentuk nilai wang sebaliknya akan digantikan dengan ganjaran lain oleh Allah sama ada berbentuk pahala atau kurniaan yang bertambah sama ada di dunia atau di akhirat.<sup>106</sup>

Selain mengkritik idea sarjana ekonomi barat berkenaan konsep nilai masa wang, sarjana kontemporari Islam juga turut mengemukakan perbezaan antara *al-ziyadah* yang diharamkan yang terhasil daripada nilai masa wang seperti dalam *al-qarḍ* dengan *al-ziyadah* yang halal dan juga disebabkan oleh nilai masa wang seperti dalam jual beli bertangguh. Walaupun sarjana Islam terdahulu dan kontemporari berjaya membuktikan kewujudan nilai masa wang dalam Islam serta membezakannya daripada konsep nilai masa wang dalam ekonomi konvensional berdasarkan *naṣ* syarak dan logik, namun mereka tidak menghuraikan persoalan ini berdasarkan kaedah-kaedah *fiqh* yang berkaitan sedangkan beberapa kaedah *fiqh* didapati relevan dengan konsep nilai masa wang. Aplikasi beberapa kaedah *fiqh* tersebut didapati dapat mengukuhkan kewujudan nilai masa wang yang perlu diambil kira dalam transaksi kewangan yang dikontrakkan. Bahkan aplikasi kaedah-kaedah tersebut juga menjelaskan perbezaan antara pemakaian konsep nilai masa wang menurut Islam dan pemakaiannya yang membawa kepada riba

---

<sup>105</sup> Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, 2:105; Umar Chapra, The Nature of Riba and its Treatment in the Quran, Hadith and Fiqh, dalam, *An Introduction to Islamic Economic and Finance*, ed. Sheikh Ghazali, et al, (CERT: Kuala Lumpur, 2008), 53.

<sup>106</sup> Rafiq Yunus Al-Masri, *al-Ribā wa al-Ḥasm al-Zamānī fī al-Iqtisād al-Islāmī*, (Damshiq: Dar al-Maktabi, 2009), 9.

yang diharamkan<sup>107</sup>. Kaedah-kaedah fiqh ini didapati boleh menyokong pendapat yang dikemukakan oleh Sheikh Taqi ‘Uthmanidalam membuktikan kewujudan nilai masa wang dalam Islam. Sebagai contoh, beliau mengaitkan kewujudan nilai masa wang dalam Islam dengan masalah *bay‘ al-huquq* seperti *haq al-tariq* dan *haq al-shurb*.<sup>108</sup>

#### **4.5 PERANAN FATWA, LEGALITI DAN BADAN SHARIAH PERBANKAN DALAM PERBANKAN ISLAM**

Perbezaan interpretasi dalam setiap negara<sup>109</sup> dan industri memainkan peranan kepada kesan terhadap hukum. Antara dua contoh yang ketara ialah dalam perbezaan Pentafsiran shariah ialah *bay‘ al-ṭinah* (pembelian semula sesuatu yang telah dijual) di Malaysia yang disandarkan kepada mazhab Al-Shafi‘ī manakala yang kedua ialah *bay‘ al-Tawarruq* (transaksi di antara 3 pihak dan seakan-akan sama dengan *bay‘ al-ṭinah*) yang diamalkan di negara-negara Teluk berdasarkan dalil kombinasi di antara mazhab Maliki dan Hanbali. Kritikan Akademi Fiqh Islam terhadap kedua-dua produk tersebut serta penolakannya oleh AAOFI tidak pula mengurangkan penggunaannya dalam pasaran rantau masing-masing. Mereka yang tidak bersetuju dengan kedua kontrak tersebut menilai kedua-dua produk tersebut sebagai *hīlah* shariah untuk mengelakkan amalan riba secara nyata tetapi kebanyakan bank terus mempromosi produk tersebut mengikut kadar yang sama dengan kadar faedah pasaran yang dikenakan terhadap peminjam dalam kontrak pinjaman (BLR) tanpa mengambil kira harga sebenar komoditi yang digunakan dalam urus niaga terbabit. Kedua-dua produk ini merupakan punca perselisihan antara rantau yang bersaing serta boleh memberikan kesan negatif.<sup>110</sup>

Walau bagaimana pun, pandangan tersebut dipersoalkan oleh sebahagian besar

---

<sup>107</sup> Mohamed Fairouz Abdul Khir, *Konsep Nilai Masa Wang Dari Perspektif Islam Dan Aplikasinya Dalam Produk-Produk Perbankan Islam Di Malaysia*, (Tesis Kedoktoran, Jabatan Fiqh dan Usul), 125.

<sup>108</sup> Mufti Shafi Dan Mufti Muḥammad Taqi Usmani, *The Issue Of Interest*, (Pakistan: Darul-Ishaat, 1997), 135-136.

<sup>109</sup> Mohd Herwan Sukri bin Mohammad Hussin & Mohd Hawari bin Mohammad Hussin, *Application of Shariah in Islamic Finance*, (Kuala Lumpur: IBFIM, 2013).

<sup>110</sup> Malik Muhamamd Al-Awan, “Perbezaan Interpretasi Shariah: Kesannya Terhadap Industri Kewangan Islam,” dalam *Ta’wid Suyulah Dan Ibra Dalam Sistem Kewangan Islam*, ed. Mohd Zain Abd Rahman (Kuala Lumpur: IBFIM, 20014), 38-39.

para fuqaha di Malaysia dan sebahagian Ulama yang lain dengan menimbulkan keaslian dan keabsahan tradisi yang mengharamkan akad tersebut dengan menyatakan bahawa pandangan Imam *Shāfi'ī* r.a disokong oleh sanad yang lemah. Bagaimanapun, majoriti ulama masih menolak *forward and future trading*, malah kebanyakan mereka masih meneruskan memetik hadis tersebut sebagai bukti penolakan terutama yang terkesan dengan kecenderungan Mazhab Hanbali dalam mengutamakan hadis yang lemah sanadnya berbanding qiyas.<sup>111</sup>

Dalam pada itu, bagi meleraikan konflik dalam produk-produk kontroversi dan pengukuhan sistem kewangan Islam, IFSA telah ditubuhkan. IFSA merupakan regulator baharu dalam perbankan dan kewangan Islam, antaranya untuk memperkenalkan tindakan lebih keras dan tegas kepada salah laku dan penalti hasil daripada kegagalan mematuhi prinsip *Sharī'ah*.

Selain IFSA<sup>112</sup>, IFSB, SC, SSAC merupakan badan berautoriti yang mengikat hukum-hukum baharu dan kes-kes perbankan dan kewangan Islam. Fatwa diikat dengan kes khusus atau kes yang dipersembahkan tetapi dapat dipanjangkan dengan kes yang mempunyai persamaan atau boleh diaplikasikan sebagai hukum fiqh apabila perlu. Bahkan fatwa boleh diberi dilanjutkan pada kes yang mempunyai kesamaan berdasarkan kesamaan dari sudut *'illah* yang sama dari dua kes yang berlainan dengan kembali kepada asas qiyas<sup>113</sup> dengan menggunakan ijtihad yang kolektif dalam memastikan hukum yang diberi lebih sejajar dengan prinsip syariah<sup>114</sup>.

Penggunaan *istinbāṭ* yang tidak tepat terhadap teks dikatakan sebagai punca

---

<sup>111</sup> Elgamal, Mahmoud A, *Islamic Finance Law, Economics, And Practice*, (New York, Cambridge University Press, 2006), 86.

<sup>112</sup> IFSA merupakan regulator baru dalam perbankan dan kewangan Islam di antaranya untuk memperkenalkan tindakan lebih keras dan tegas kepada salah laku dan penalti hasil daripada kegagalan mematuhi prinsip *Sharī'ah*. Ahcene Lahsasna, *Sharī'ah Non-Compliance Risk Management*, (Singapore: Wiley & Sons Singapore, 2014), 32.

<sup>113</sup> Ahcena, Lahsana, *Methodology Of Fatwa In Islamic Finance*, (Kuala Lumpur: CERT, 2011), 171.

<sup>114</sup> International Islamic Bank, "Book Of Shariah Fatwas On Banking Transactions", Publisher, Movement Of Islamic Economy, Fatwa No. 4.

kesilapan dalam aplikasi produk perbankan terutama dalam memahami fiqh klasik. Teks-teks yang telah di aplikasikan di luar konteks atau hukum fiqh ini kemudiannya diubah menjadi prinsip Islam seperti prinsip tanpa faedah, atau prinsip kesahihan undang-undang nilai masa.Ianya Kemudian prinsip-prinsip ini diaplikasikan kepada instrumen seperti bon dengan derivatif, *swap*, saham, dan juga kad kredit, pinjaman dan perdagangan hutang <sup>115</sup>.

Sherman Jackson<sup>116</sup> tidak bersetuju dengan pandangan di atas berkenaan dakwaan kurangnya kemampuan menguasai *istinbāt* dan ijtihad dalam fiqh semasa menjadi faktor penyebab kepada kekeliruan hukum bagi kewangan Islam. Hal ini kerana untuk mengelakkan perkara tersebut dari berlaku, Ulama' telah membangunkan syarat yang ketat dan prosedur yang pelbagai bagi memastikan keabsahan hukum yang dihasilkan.<sup>117</sup> Hal ini berikutan pengertian ijtihad itu sendiri dengan mengerahkan keupayaan mental dalam usaha untuk mendapatkan pengetahuan yang berkaitan dengan shariah, dan hanya boleh dilakukan oleh mereka yang mempunyai kelayakan<sup>118</sup>.

Menurut Umar Vadillo pula, perbezaan pandangan dalam isu kewangan dan perbankan Islam juga berlaku kerana terdapat dua kerangka dasar dalam membina stuktur kewangan Islam. Salah satu cara dengan mengambil pendekatan makro<sup>119</sup> ekonomi Islam dengan menggunakan *istinbāt dan ijtihad* hukum terhadap teks-teks sarjana silam menerusi kaedah deduktif yang bertujuan membina sistem ekonomi tanpa faedah ribawi. Manakala pendekatan kedua yang dibawa oleh sarjana ialah pendekatan

---

<sup>115</sup> Umar F. Moghul & Arshad A. Ahmed, *Symphony Gems N . V . & Ors .: A First Contractual Forms In Islamic Finance Law And Islamic Inv . Co . Of The Gulf ( Bahamas ) Ltd . V . Symphony Gems N . V ,*” 27 (2003), 165.

<sup>116</sup> Sherman Jackson, *Taqlid, Legal Scaffolding And The Scope Of Legal Injunctions In Postformative Theory: Mutlaq And 'Ammin The Jurisprudenceof Shihab Al-Din Al-Qarāfi*, 3 *Islamic L. Society* 165, 167 N.5 (1996) (Quoting *Saw Al-Din Al-Amidi, Al- Ihkam F1 Uṣūl Al-Ahkām* (1968).

<sup>117</sup> Kamali, Mohammad Hashim, *Principles Of Islamic Jurisprudence*, (Petaling Jaya : Ilmiah Pub., 2000), 273-275.

<sup>118</sup> Zulkifli Hassan, *Kyoto Bulletin Of Islamic Area Studies*,*Regulatory Framework Of Shari'ah Governance System In Malaysia, Gcc Countries And The Uk*. 3-2 (March 2010),. 82–115

<sup>119</sup> Akan dijelaskan di sub topik selepas ini.

mikro yang menurut beliau kurang menfokuskan kepada prinsip agama sebaliknya lebih menumpukan kepada pengaruh individu dalam arus perdana atau *mainstream* yang kemudiannya diterjemahkan menjadi prinsip Islam untuk dilaksanakan. Mikro ialah satu perspektif berasaskan transaksi-formal, yang merupakan salah satu kaedah yang paling mempengaruhi amalan perbankan dan kewangan Islam hari ini. Hal ini dilakukan dengan mempermudah hukum-hukum fiqh. Apatah lagi apabila tindakan mencampurkan kedua-dua pendekatan ini menyebabkan kekeliruan lahir daripada hukum-hukum produk kewangan Islam<sup>120</sup>.

Sentimen Umar Vadillo ini lebih terarah kepada persepi berbentuk negatif dan kelihatan agak desktruktif<sup>121</sup>. Hal ini kerana harmonisasi antara kedua-dua pendekatan adalah perlu dalam kerangka pembentukan produk perbankan islam sekalipun wujud kontroversi. Memang tidak dinafikan terdapat dua aliran dalam KI. Hal ini berlaku kerana latar belakang sarjana-sarjana ini berbeza di mana salah satu aliran ialah pendekatan ekonomi<sup>122</sup> dan yang kedua mengambil pendekatan praktis kewangan Islam<sup>123</sup>.

Namun bagi meraikan keperluan semasa dan setempat yang menjadi faktor perkiraan bagi mendapatkan ijtihad yang dinamik dan memastikan perkembangan KI dan PI selaras dalam memastikan *maṣlaḥah* pelanggan (*'ammah*) dan *khaṣṣah* dapat dilaksanakan, elemen harmonisasi perlu diaplikasikan:-

*Idea dalam usaha mengharmonikan konsep-konsep menerusi kepelbagaian aplikasi amat dialukan. Harmonisasi bukan bermaksud yang satu pandangan mesti diletakkan di tepi bagi memberi ruang kepada pandangan yang berbeza dengannya. Dalam banyak kes, dua konsep berbeza boleh digabungkan bersama dan diharmonikan dan tiap dua pandangan itu masih boleh diterima berdasarkan standad shariah yang telah disediakan oleh AAOFI. Di antara*

---

<sup>120</sup> Umar Vadillo, *Fatwa On Islamic Banking*, 50.

<sup>121</sup> Zulkifli Hassan (Pensyarah Kanan Jabatan Shariah dan Undang-Undang, Penasihat Undang-Undang Affin Islamic Bank) bersama penulis pada 29.10.2015.

<sup>122</sup> Seperti Umar Chapra dan Nejatullah Siddiqi.

<sup>123</sup> Sarjana-sarjana yang terlibat secara langsung dalam praktis industri perbankan dan kewangan Islam.



*contohnya ialah pendekatan dalam isu insuran apabila satu konsep diterima dengan standad. Ini menunjukkan dinamse dan keluasan standisation dalam shariah Islam itu sendiri.*<sup>124</sup>

Hakikatnya fatwa tidak harus menjadi sumber pengeluaran hukum kerana fatwa bukanlah sumber hukum sebaliknya merupakan respon daripada pertanyaan hukum tertentu. Fatwa hanya berperanan sebagai hukum khusus kepada pertanyaan khusus. Hal ini disentuh oleh Ibn Najum yang mengatakan bahawa tidak harus untuk berhujah dengan fatwa kerana kaedah dan *ḍawābiḥ*nya bukanlah kaedah kulliyah bahkan hanya meliputi sebahagian situasi dan kes hukum sahaja.”<sup>125</sup> Namun, apabila kaedah itu merupakan teks naṣ itu sendiri maka bolehlah menghukum dengannya sebagai contoh “*al-Kḥaraj bi Dhoman*”<sup>126</sup>, “*La Ḍarār wa La Ḍirar*” dan lain-lain<sup>127</sup>.

Dalam pada itu, Walid Hegazy ketika mengupas mengenai fatwa dan kelangsungan kewangan Islam kontemporari menyatakan bahawa fatwa kewangan Islam diberi atas dasar undang-undang yang sempit dan bukan melalui pertimbangan *maqāṣid* shariah. Kedua, terdapat potensi konflik kepentingan kerana fatwa kewangan Islam yang dikeluarkan oleh mufti yang digunakan oleh institusi kewangan Islam yang sama. Ketiga, persediaan ini boleh menyebabkan sistem *ḥiyal* yang dianggap sebagai pengecualian hukum tetapi tidak menggunakan *maqāṣid* dalam membuat pertimbangan terhadap aplikasi *ḥiyal*. Nizam Yaquby, yang merupakan seorang ulama shariah, tidak bersetuju dengan Hegazy. Berkenaan dengan konflik kepentingan, Yaquby mendapati Majlis Tinggi Bank-bank Islam telah mengumpul lebih daripada 6000 fatwa, iaitu 90 peratus ialah konsisten di seluruh bank-bank. Lebih seratus para mufti di seluruh dunia

---

<sup>124</sup> Abī Dawud Bakar, *The Shari’a supervisory board and issues of Shari’ah rulings and their harmonisation in Islamic Banking and Finance*, Islamic Finance Innovation and Growth, Ed: Simon Archer dan Rifaat Ahmed Abdel Karim, (London: Euromoney Books, 2002), 88.

<sup>125</sup> Hamawi, *Ghamrul Uyun al-Basair*, 1:37; Kaylānī, 38.

<sup>126</sup> Ramaḍhan, ‘Abd Allah Ibn ‘Atiyyah, *Mausū’ah al-Qawaid al-Fiqhiyyah*, (Iskandariah: Dar al-Ayman, 2007), 578.

<sup>127</sup> Telah ditakhrij pada bab 3.

yang mengeluarkan fatwa ini, membayangkan tiadanya konflik kepentingan.<sup>128</sup> Konflik kepentingan ini juga yang disebut oleh Umar Vadillo, namun hakikatnya di Malaysia, saringan untuk mendapatkan fatwa dan resolusi telah ditapis dan melalui proses-proses yang ketat yang dikawal selia oleh Bank Negara Malaysia 1) Bank Negara, 2) NSAC 3) Shariat Komiti 4) Penasihat Shariah.<sup>129</sup>

Dalam masa yang sama, tidak dapat dinafikan cabaran-cabaran semasa yang didepani oleh institusi kewangan Islam dalam mengimplementasikan kaedah-kaedah syarak dalam produk-produk bertanggungjawab. Amat rumit kerana kewangan Islam berfungsi dalam sistem konvensional dengan mengikuti tanda aras kapitalis yang merupakan kerangka dalam perbankan dunia.

Walaupun kita dapat bersaing dengan meletakkan tanda aras kita sendiri dalam implementasi produk, namun dari gambaran yang lebih besar, kekangan-kekangan dalam bentuk pemprosesan, operasional dan teknikal masih menjadi cabaran besar dalam mengimplementasikan akad-akad bertanggungjawab menjadi produk patuh shari'ah.<sup>130</sup> Oleh itu, fatwa yang berbeza-beza memberikan kelebihan kepada perkembangan kewangan Islam jika diuruskan dengan *istidlal* berdasarkan metodologi dan epistemologi sebenar<sup>131</sup>, *istinbāt* yang tepat<sup>132</sup>, meraikan khilaf tetapi tidak mengehendak kepada pandangan yang sama (progresif dan organik<sup>133</sup>).

Oleh itu, dapat dirumuskan faktor perbezaan fatwa memberi kesan kepada aplikasi hukum terhadap produk bertanggungjawab tersebut ialah kerangka (*framework*)

---

<sup>128</sup> Fiqh For Today's Socio-Economic Conditions Exercises, Islamic Economics Bulletin Indian Association For Islamic Economics Volume 14 No. 3 May – June 2004, 2.

<sup>129</sup> Amir Shaharuddin, Shariah Governance Of Malaysian Islamic Banking Institutions, Journal Of Islamic Finance Vol.3 No.2 (2014) 015–029, 20.

<sup>130</sup> Mustafa Omar Mohammad and Syahidawati Shahwan, "Research in Contemporary Islamic Finance and Wealth Management, The Objective of Islamic Economic and Islamic Banking in Light of Maqāsid shari'ah : A Critical Review, Middle-East Journal of Scientific Research 13, 75-84, 2013.

<sup>131</sup> Yang dimaksudkan seperti yang telah dirumuskan dalam bab 2 dan kerangka *ḍarūrah* *uṣūliyyah* *maqāsid*iyah yang akan dirumuskan di akhir bab ini.

<sup>132</sup> Menguasi fiqh dan usul serta alat-alat ijtihad yang lain.

<sup>133</sup> Rahimin Affandi 'Abd al- Rahim, *et. al*, Pendekatan Baru Maqāsid shari'ah Dalam Pengajian Shariah di Malaysia, Jurnal Fiqh: No. 3 (2006), 35-80.

ekonomi dan muamalat, perbezaan terhadap definisi riba dan kecenderungan kepakaran berbeza-beza oleh sarjana dalam memahami teks fiqh klasik dan metodologi Ulama usul. Malah penguasaan terhadap metodologi usul syariah seperti yang telah dihuraikan dalam bab 2 juga berperanan dalam menjadi punca perbezaan pandangan dalam kalangan fuqaha dan *mujtahid*. Hal Ini berikutan sarjana yang beraliran moden memberikan definisi berbeza bagi riba manakala sarjana tradisional memberikan definisi yang berbeza. Faktor-faktor ini penting dalam mengambil kira keperluan setempat dan semasa dalam meraikan kemaslahatan pihak bank dan pelanggan dalam produk bertanggungjawab.

Pendekatan hanya mengambil fatwa-fatwa Ulama terdahulu dan mengambil hanya darisudut fiqh semata-mata meriupakan pendekatan yang perlu dijauhi oleh pakar syariah bagi mengelak fatwa dan hukum kewangan Islam kita bersifat rangka (syakli) dan sukar untuk dikembangkan.<sup>134</sup>

#### 4.6 PERANAN *MAQĀSID* DALAM PRODUK PERBANKAN DI MALAYSIA

*Maṣlahah* dan *mafsadah* saling bertembung dalam kehidupan manusia apatah lagi dalam perbankan Islam. Jenis-jenis *maṣlahah* berbeza mengikut situasi dan berbeza implikasi dalam pemeliharaan hal ehwal ummah dan jemaah. Oleh itu, apa-apa yang diiktiraf menunjukkan tercapainya *māqāsid al-sharī'ah*. Hal ini kerana terdapat banyak *maṣlahah* yang perlu diambil kira manakala *māqāsid al-sharī'ah* tidak diharuskan jika tidak terdapat padanya *maṣlahah*.<sup>135</sup>

*Maqāsid* memainkan peranan penting bagi memastikan PI dan KI memenuhi

<sup>134</sup> Prof. Emeritus Dato' Paduka Dr. Mahmood Zuhdi Hj. Aibn Majid, (Profesor Kuliyah Islamic Revealed Knowledge IIUM, ahli komiti badan syariah BIMB sekuriti, Pengarah Bersendir Non-Ekektif Public Islamik Bank), dalam temu bual dengan penulis, 1 November 2013.

<sup>135</sup> Ibn Khaujah, Muḥammad al-Jaiyb, *Maqāsid shari'ah al-Imam al-Akbar Muḥammad Tahir Ibn 'Ashūr wa kitabuhu Maqāsid shari'ah Bayna 'Ilmī Usul Fiqh wal Maqāsid al-Shari'ah*, (Qatar: Wizārah al-Awqaf wa Shu'un Al-Islāmīah), 2:133.

piawaian syariatik yang bersifat tawhidik. Perkara tersebut bagi mengukuhkan paradigma bahawa sistem ekonomi dan kewangan Islam bukan sahaja bersifat anjal dan pragmatik tetapi juga menepati asas dan dasar pensyariatan iaitu memelihara dan menjauhi kemudaratan untuk memahami dasar sesuatu pensyariatan kita bukan sahaja perlu memahami hukum fiqhinya tetapi perlu juga memahami dari konteks Uṣūliy yang berkait rapat dengan kaedah *kulliyah* dan *juziyyah* dalam agama. Memelihara harta benda (*hifẓ al-māl*) bertujuan untuk mencegah pelanggaran terhadap harta kekayaan seperti pencurian, pencerobohan dan lain-lain. Disamping itu, ianya bermatlamat untuk mengatur lalu lintas kehidupan manusia dalam memenuhi kebutuhannya, berdasarkan keadilan dan kerelaan (tanpa paksaan) serta di uruskan oleh orang yang dapat mengembangkan, memelihara dan menjaganya. Bahkan tujuannya juga adalah untuk mencegah terjadinya memakan harta benda dengan cara yang tidak dibenarkan oleh agama melalui penepatan peraturan-peraturan hukum mua'malah seperti akad jual beli, sewa menyewa dan sebagainya.<sup>136</sup>

Sinergi antara signifikan *māqasid al-sharī'ah* dengan Muamalat Islam dalam konteks transaksi kewangan Islam secara umum dan pemakaian produk bertanggung secara khusus bukan sahaja bertujuan memenuhi tuntutan fiqh tetapi paling asas adalah untuk mencapai *Māqasid al-sharī'ah* iaitu mendapatkan keadilan dan kemanusiaan dalam perniagaan. Secara khususnya, muamalat Islam terbina atas dua konsep antara *thubut* dengan *murunah* iaitu sebahagian daripada hukum-hukum berkaitan kewangan Islam berubah dengan berubahnya *'illah* hukum dan yang terhasil daripada hukum tersebut. Manakala sebahagian yang lain pula yang terikat dengan *thubutnya* dalil, maka tidak boleh berubah walaupun berubahnya suasana (*zhuruf*) dan situasi. Asasnya muamalat dalam Islam mempunyai hukum yang berfungsi di antara *thubut* dan *murunah* yang menjadikan muamalat Islam mempunyai dinamisme tersendiri.

---

<sup>136</sup> Abū Zahrah, Muḥammad, *Uṣūl al-Fikh*, 193.

Dinamisme ini membentuk keanjalan dalam pembentukan produk-produk baharu seterusnya dapat diterapkan ke dalam kerangka *māqāṣid al-sharī'ah* bagi menyesuaikan produk-produk yang dihasilkan dengan keperluan setempat dan *maṣlahah* semua pihak.

#### **4.6.1 (a) Makro dan Mikro Perbankan Islam Malaysia**

Bagi memastikan kerancakan perkembangan ekonomi dan kewangan Islam bergerak antara keseimbangan mikro dengan makro kewangan Islam, maka mod pembiayaan di perbankan harus diperluaskan melebihi pembiayaan hutang, perusahaan gergasi dan penjanaan keuntungan semata-mata. Hal ini bagi menjamin konsep *darūrah* yang meliputi pemeliharaan kesinambungan manusia bukan hanya dari aspek menjauhi riba tetapi juga membentuk keseimbangan ekonomi.<sup>137</sup>

Konsep Kewangan Islam-Mikro telah mula bertapak walaupun hanya berlegar antara tiga negara iaitu Indonesia, Bangladesh dan Afghanistan. Selain tiga negara ini, konsep tersebut masih satu konsep yang relatifnya belum diterokai dalam rangka Muslim yang menetap di negara majoriti Muslim walaupun perkhidmatan kewangan Islam secara formal mencatat peratusan 72% bagi pengguna Muslim secara umum.<sup>138</sup> Kemuncak terma mikro-kewangan dikenali di segenap lapangan kewangan bermula pada akhir 2006 ketika Professor Muhamad Yunus dan Bank Grameen Bangladesh

---

<sup>137</sup> Maqāṣid kepada muamalat Islam akan dibincangkan pada sub topik Maqāṣid dalam Kewangan Islam.

<sup>138</sup> Paul Hailey, "Microfinance And Islamic Finance: Can They Be Reconciled And How Can They Benefit One Another?," 2009, 1–28. Dalam 40 tahun kebelakangan ini, kewangan dan perbankan Islam telah mengalami pertumbuhan yang pesat dari sudut percambahan institusi yang menawarkan alternatif kepada perbankan konvensional. Perkara ini juga menyumbang kepada perkembangan perniagaan dalam institusi tersebut. Direkodkan dalam 2008, jumlah perniagaan menerusi perbankan Islam telah mencecah USD951 Bilion.<sup>138</sup> Dengan jumlah institusi yang menjangkau lebih 550 Institusi Kewangan Islam (IFIs) yang beroperasi lebih dari 75 negara 138 Malahan dengan ledakan kekayaan yang diraih daripada hasil minyak dan gas di negara Barat, Asia dan pertambahan populasi di negara Islam akan menyebabkan desakan perbankan yang mempunyai fasiliti patuh syariah akan tetap kukuh di masa hadapan. Mohidin Yahya Shamsudin, Form And Substance In Islamic Finance: Analysis Of Deferred Payment Sales, Umran – International Journal Of Islamic And Civilizational Studies. Vol. 1 No.1 (2014), 12.

dinobatkan dengan anugerah *Nobel Peace Prize*. Bank yang unik ini menjadi perintis kepada ledakan mikro kewangan Islamik.<sup>139</sup>

Asian Development Bank telah memberikan definisi *microfinance* atau mikro kewangan sebagai peruntukan servis kewangan yang lebih meluas seperti deposit, pinjaman, servis pembayaran, pemindahan wang dan insuran kepada penduduk rumah yang mempunyai pendapatan rendah dan miskin serta perusahaan berbentuk mikro.<sup>140</sup>

Antara kritikan yang diterima oleh perbankan Islam ialah ianya masih belum menghapuskan faedah tetapi hanya mengubah nama dan stuktur luaran sahaja. Pelaksanaan perbankan tanpa faedah menimbulkan beberapa soalan dan potensi masalah yang boleh dilihat dari sudut operasi makro dan mikro.<sup>141</sup> Perbincangan berkaitan mikro dan makro di perbankan Islam adalah signifikan bagi memastikan pembentukan produk bertanggung di perbankan Islam menepati *Māqasid al-sharī'ah* yang bersifat kulliyah dan dalam masa yang sama memenuhi keperluan setempat dan semasa dalam pemakaian konsep *al-darūrah al-uṣūliyyah*.

Kekurangan institusi kewangan dalam memberikan khidmat kepada golongan berpendapatan rendah dalam kalangan masyarakat telah mendapat perhatian dalam kalangan pemikir ekonomi Islam. Hal ini bertepatan dengan prinsip ekonomi Islam yang menekankan pada pengagihan pendapatan dalam kalangan masyarakat dengan mewujudkan mekanisme bagi membantu firma-firma yang kecil dan perusahaan berbentuk mikro untuk mendapatkan bantuan kewangan. Perkara ini dapat dicapai dengan cara membuka satu skim bagi membiayai firma dan perusahaan kecil atau menubuhkan institusi khusus berbentuk mikro kewangan Islam. Perbankan Islam

---

<sup>139</sup> Chamhuri Siwar And Tawfique Al-Mubārak, "Determination Of The Effective Ways Of Microfinance For Islamic Bank To Eliminate Poverty : An Empirical Investigation," 1 (2008), 822–32.

<sup>140</sup> Youraden Seng, *Academic Publishing Sustainability Of Commercial Microfinance- A Study Of Microfinance Institutions In Cambodia*, (Searbucken: Lap Lambert Academic Publishing, 2010), 10.

<sup>141</sup> Md. Awwal Sarker, *Islamic Banking In Bangladesh: Performance, Problem And Prospect*, *International Journal Of Islamic Financial Services*, Dec 17, 1999 *International Journal of Islamic Financial Services*, 1(3),15-36; Md. Entazul Huque & Md. Sahadat Hossen, *A perspective Case Study on Performance, Problems & Prospects of Islami Bank Bangladesh Limited (IBBL)*, *International Scholar Journal of Accounting and Finance*, Volume-1, No.1(2015)11-20.

berbentuk komersial lebih ketara untuk membiayai firma yang lebih besar kerana mereka bersaing dengan perbankan konvensional untuk menjana aset, untung dan pelanggan<sup>142</sup>

Di atas sebab-sebab makro dengan mikro kewangan Islam inilah, maka *darūrah uṣūliyyah* dalam kerangka *māqāṣid al-sharī'ah* menjadi landasan bagi mencapai *maṣlahah* ekonomi dan kewangan dalam perbankan Islam.

Bagi memastikan kerancangan perkembangan ekonomi dan kewangan Islam bergerak antara keseimbangan mikro dengan makro kewangan Islam, maka mod pembiayaan di perbankan harus diperluas melebihi pembiayaan hutang, perusahaan gergasi dan penjana keuntungan semata-mata. Hal ini bagi menjamin konsep *al-darūrah* yang meliputi memelihara kesinambungan manusia bukan hanya dari aspek menjauhi riba tetapi memenuhi *maqāṣid* kepada transaksi di samping memenuhi keperluan setempat dan semasa. Hal ini demikian kerana jika keharusan dari sudut kontrak itu masih diperselisih dan bersifat *ẓanni* sekalipun, namun dari segi stuktur dan dokumentasi undang-undang masih banyak ruang penambahbaikan boleh dilakukan. Sebagai contoh, perdebatan yang masih berterusan dalam isu *tawarruq munaẓẓam*, *bay' al-ṭinah* perlu diambil kira melalui dimensi yang mencapai aspek sosial, ekonomi dan epistemologi hukum. Begitu juga kaedah-kaedah fiqh berperanan hanya sebagai alat dalam membantu agar kewangan Islam dapat melihat kepada isu-isu khusus seterusnya selaras dengan *maqāṣid shariah* sebenar. Selain itu, dalam memastikan pemakaian *al-darūrah* dalam konteks kaedah *maqāṣidiyah* yang meraikan keperluan semasa dan setempat maka pendekatan yang perlu dilakukan bagi memastikan pemakaian *al-darūrah* dalam produk-produk bertanggung tidak bersifat kaku. Dinamis ini penting bagi menyelaraskan pemakaian konsep *al-darūrah* dalam produk bertanggung memenuhi:-

---

<sup>142</sup> Chamhuri Siwar And Tawfique Al-Mubārak, "Determination Of The Effective Ways Of Microfinance For Islamic Bank To Eliminate Poverty : An Empirical Investigation," 1 (2008), 22–32.

- 1) Aspek legaliti dan teknikaliti
- 2) Keanjalan dinamise hukum
- 3) Kesejagatan dalam praktis pemeliharaan *maqāṣid*

Ketiga-tiga aspek ini penting bagi memastikan produk bertanggung dalam perbankan Islam lebih menepati *māqāṣid al-sharī'ah* yang dinamik. Selain itu, para fuqaha disarankan agar tidak hanya menggunakan pendekatan berbentuk legaliti formaliti yakni halal ataupun haram semata-mata. Pendekatan ini akan menyebabkan analisa yang lahir bersifat kaku dan lebih bertindak sebagai menghukum. Sedangkan pendekatan yang lebih proaktif bersifat konstruktif bagi mendidik golongan sasaran kajian dan masyarakat perlu diterapkan.<sup>143</sup>

#### 4.6.2 (b) *Māqāṣid al-sharī'ah* Dalam Kewangan Islam

Dewasa ini, persoalan pengurusan produk kewangan Islam sering dibangkitkan dan dipersoalkan sama ada daripada pespektif mekanisme, instrumen, dokumentasi atau struktur pembayaran semula. Kaedah ini menuntut satu mekanisme yang lebih menyeluruh dan dinamik dapat memastikan komponen-komponen dan elemen dalam instrumen kewangan Islam menepati *maṣlahah* dalam Shariah.

Perbincangan berkaitan substansi dalam transaksi dan akad perbankan bukan semata-mata berlegar sebagai satu perbincangan hanya berlaku di antara sepelemana yang disangka sebahagian pihak tetapi juga merangkumi isu praktikal yang mesti diketengahkan bagi memastikan kesinambungan dan relevansi perbankan dan kewangan Islam.<sup>144</sup> Oleh itu, isu kerangka dan substansi merupakan isu yang penting sebagai kelangsungan produk perbankan Islam yang bertujuan memelihara *ḍaruriyyat al-khams* dan *Maqāṣid* memelihara harta dalam Islam.

<sup>143</sup> Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama Untuk Praktis Pembebasan*, 126-127.

<sup>144</sup> Mohidin Yahya Shamsudin, *Form And Substance In Islamic Finance: Analysis Of Deferred Payment Sales*, Umran – International Journal Of Islamic And Civilizational Studies. Vol. 1 No.1 (2014), 12-19.



Terdapat kebimbangan yang ditimbulkan sama ada sarjana kontemporari dan pakar kewangan mempunyai pengetahuan yang diperlukan serta pemahaman (a) ekonomi dan kewangan, terutamanya dalam konteks kontemporari, dan (b) *Maqāṣid* (motif) daripada shariah dengan baik dan dinamik. Peranan mereka dikatakan beroperasi secara teknikal sedangkan objektif utama kewangan Islam mempunyai cabang dalam membina ketamadunan. Begitu juga peranan sarjana dalam bidang perbankan lebih berorientasikan *māqāṣid al-sharī'ah*, yang berbentuk teknikal. Menurut pandangan ini, latihan oleh pengamal kewangan Islam masih belum direka dengan tersusun untuk membawa premis *māqāṣid al-sharī'ah* yang berbeza antara teori dengan praktis sebenar dalam perbankan dan industri kewangan Islam<sup>145</sup>.

*Māqāṣid al-sharī'ah* memainkan peranan penting bagi memastikan proses-proses *istinbat* hukum berjalan secara lebih cermat dan teliti. Kerangka *maqāṣid* dalam bentuk *uṣūliyyah* dan *'aṣliyyah* merupakan asas kepada kerangka pengaplikasian *maqāṣid* dalam perbankan Islam. Hal ini kerana pengetahuan terhadap hukum, dalil dan permasalahan sahaja tidak mencukupi bagi para ilmuan dan sarjana untuk mengeluarkan sesuatu produk perbankan yang bukan sahaja memenuhi kehendak hukum dan pasaran tetapi juga mampu mengangkat tahap kemampuan produk perbankan ke peringkat yang lebih tinggi. Di sinilah kepentingan penguasaan ilmu *maqāṣid* memainkan peranan bagi para ilmuan, sarjana Islam dan penasihat Syari'ah. Perkara ini telah disentuh oleh Imam Juwāynī. Beliau menyatakan:-

Sesiapa yang tidak diberi kebijaksanaan untuk menilai terjadinya *Maqāṣid* Syarak dalam tegahan dan larangan, maka mereka tidak mempunyai kemampuan untuk meletakkan hukum syara".<sup>146</sup>

Sekalipun begitu, penguasaan *māqāṣid al-sharī'ah* dalam isu-isu semasa, kontroversi dan baharu tidak tertakluk dalam pola perbahasan yang menjadi kebiasaan kalangan

<sup>145</sup> Umar Faruq, *The Riba-Interest Equation and Islam: Reexamination of the Traditional Arguments*, (ttp.; t.t.t, t.t).

<sup>146</sup> al-Juwāynī, *al-Burhān Fi Uṣūl Fiqh*, 1:295.

para pendokong sarjana *maqāṣid*, sebaliknya perlu lebih menjangkau daripada had dan batasan perbahasan yang kebiasaannya.<sup>147</sup> *Uṣūl Fiqh* juga berkait rapat dalam penguasaan *māqāṣid al-sharī'ah* dan *istinbāt* terhadap hukum-hukum baharu namun ijtihad semasa masih tidak dapat lari daripada kritikan daripada sarjana Islam. Kekakuan terhadap kedua-dua penguasaan ini akan melahirkan hukum-hukum yang 'mentah' (*raw*), tidak mendalam dan hanya berkisar terhadap isu-isu berbentuk literal semata-mata. Sedangkan pola pemikiran *maqāṣidi* dan *uṣūl fiqh* perlu dicerna secara dinamik bagi menghasilkan keputusan-keputusan dalam isu-isu kontroversi secara lebih praktikal. Keadaan ini bagi mengelak kritikan yang dilakukan oleh Ibn 'Āshūr terhadap *uṣūl fiqh* berbunyi:

Kebanyakan permasalahan *uṣūl fiqh*, tidak bertujuan untuk berkhidmat kepada hikmah syariah dan objektif syarak, tetapi berlegar antara perbincangan mengeluarkan hukum-hukum dengan dalil-dalil syarak dengan perantaraan kaedah yang dapat dikenal pasti dengan mengeluarkan permasalahan-permasalahan *furū'*.<sup>148</sup>

Justeru, para sarjana Islam masa kini perlu menggunakan pendekatan kajian yang lebih holistik dalam proses penilaian sesuatu persoalan hukum Islam<sup>149</sup>. Perkara ini selaras dengan pandangan Prof Mahmud Zuhdi bahawa definisi dan aplikasi dalam perbankan Islam terutama yang melibatkan produk perbankan Islam mesti mempunyai definisi tempatan serta mempunyai nafas baru demi menjaga kelestarian dan kemajuan ekonomi Islam<sup>150</sup>.

Menurut Monzer Kahf, secara asasnya dapat dirumuskan terdapat dua prinsip *māqāṣid al-sharī'ah* dalam kewangan Islam yang utama. Pertamanya ialah tuntutan syariah dari segi aspek transaksi perundangan. Kahf menyatakan *Maqāṣid* dalam muamalah dapat dicapai dengan memenuhi objektif tersirat dalam akad muamalah

---

<sup>147</sup> Mohamad Akram Laldin & Hafas Furqani, *Maqāṣid*, ISRA International Journal Of Islamic Finance, 4 :1, 2012, 185.

<sup>148</sup> Ibn 'Āshūr, Muḥammad Tahir, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 6.

<sup>149</sup> Rahimin Affendi, Idris Awang, Paizah Ismail, "Pendekatan Baru *Maqāṣid shari'ah* Dalam Pengajian Syariah Di Malaysia: Satu Analisis", *Jurnal Fiqh*, no. 3 (2006), 35-80.

<sup>150</sup> Prof. Emeritus Dato' Paduka Dr. Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid, (Profesor Kulliyah Islamic Revealed Knowledge IIUM, ahli komiti badan syariah BIMB sekuriti, Pengarah Bersendiria Non-Ekekutif Public Islamik Bank), dalam temu bual dengan penulis, 1 November 2013.

dalam Islam. Keadaan ini termasuk mempertahankan hak aset dan harta, menghormati hak-hak pemilikan, transaksi yang menjalankan aktiviti sebenar perniagaan, memindahkan hak pemilikan ketika jual beli, tegahan jual beli hutang dan lain-lain lagi. Selain kaedah *fiqhiyyah* yang memberikan refleksi semangat syariah Islam yang boleh dikaitkan kepada keseluruhan objektif syariah.<sup>151</sup> Manakala *maqāṣid* kedua bagi kewangan Islam menurut Monzer Kahf ialah memelihara agar tidak terjerumus dalam *gharar* yang diharamkan dalam Islam. Perkara ini disokong oleh Grais dan Pellegrini yang menyentuh bahawa integrasi sistem kewangan Islam berasaskan prinsip dan objektif (*maqāṣid*) akan memastikan industri yang mempromosikan kebaikan sosial dalam pelbagai aktiviti sosial.<sup>152</sup>

Begitu juga *Maqāṣid* terpenting bagi muamalat ialah *al-rawaj* atau berlakunya peredaran harta. Jika berlaku *ḍarar* seperti mensia-siakan harta maka ini ditegah, namun jika terdapat *ḥājah* maka dibenarkan. Termasuk dalam pembahagian *ḍarūrah hajiyyah*.<sup>153</sup> Oleh demikian Ibn ‘Ashūr juga menegaskan dalam tafsirnya bahawa sistem *at-tadayun* merupakan faktor terbesar berlakunya *rawaj al-muamalat* yang menyebabkan berlaku peredaran harta dari sudut perniagaan.<sup>154</sup> Selain itu *maqāṣid al-muamalat* mestilah mampu dimiliki dan diusahakan.<sup>155</sup>

Selain itu juga, Ibn ‘Ashūr telah menyusun kerangka *maqāṣid* syarak dalam hukum muamalah bukan hanya menjauhi riba atau mengharuskan hukum jual beli. Beliau meletakkan lima unsur sebagai piawaian utama dalam menentukan sesuatu permasalahan semasa melibatkan muamalat bertepatan dengan kehendak syarak

<sup>151</sup> Kamali, Mohammad Hashim. “Legal Maxims and other Genres of Literature in Islamic Jurisprudence.” *Arab Law Quarterly* 20 (1): 77-101, 2006.

<sup>152</sup> Kahf, Monzer, *Maqāṣid al-Shariah in the Prohibition of Riba and their Implications for Modern Islamic Finance*, IIUM International Conference on Maqāṣid al-Shari’ah, Malaysia, August 8-10, 2006.

<sup>153</sup> Ibn Khaujah, Muḥammad al-Jaiyb, *Maqāṣid shari’ah al-Imam al-Akbar Muḥammad Ṭahir Ibn ‘Ashūr wa kitabuhu Maqāṣid shari’ah Bayna ‘Ilmī Usul Fiqh wal Maqāṣid Al-Shari’ah*, (Qatar: Wizārah al-Awqaf wa Shu’un al-Islāmiyyah), 2:138.; *al-Maqāṣid Ibn ‘Ashūr*, 356.

<sup>154</sup> Ibn ‘Ashūr, *Tahrir wa Tanwir*, 3:98.

<sup>155</sup> Ibn Khaujah, Muḥammad al-Jaiyb, *Maqāṣid shari’ah al-Imam al-Akbar Muḥammad Ṭahir Ibn ‘Ashūr wa kitabuhu Maqāṣid shari’ah Bayna ‘Ilmī Usul Fiqh wal Maqāṣid Al-Shari’ah*, (Qatar: Wizārah al-Awqaf wa Shu’un al-Islāmiyyah), 2:389.

ataupun tidak. Hal ini bagi memastikan hukum yang diterapkan bukan semata-mata dipenuhi rukun dan syaratnya dari segi *fiqhi* (rangka) tetapi dapat menghasikan hukum yang benar membawa kemaslahatan kepada manusia dan menolak kemudaratan terhadap mereka *maqāṣid aṣliyyah* bagi muamalat (*al-mal*)<sup>156</sup>.

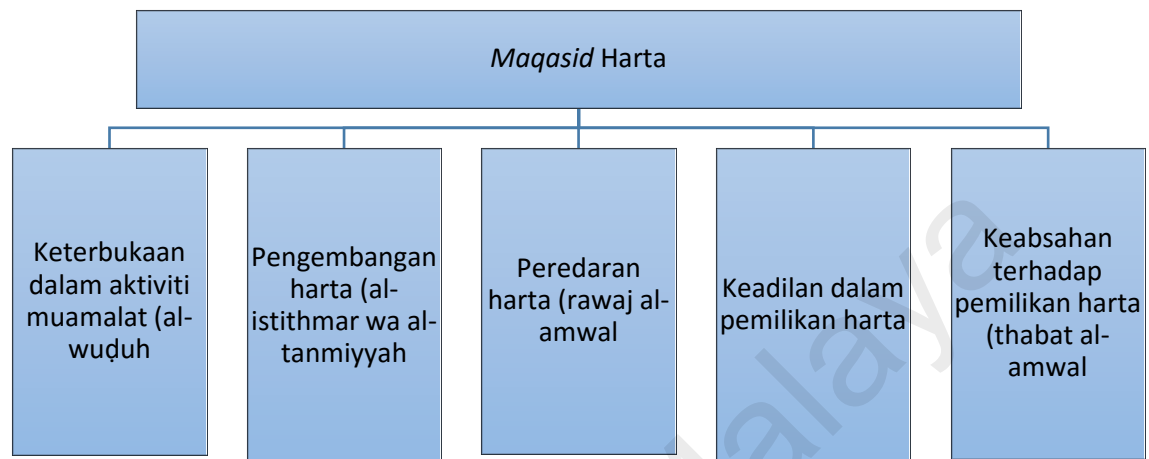
- i) Keadilan dalam pemilikan harta seperti Islam mengharamkan penipuan, perampasan, kecurian.
- ii) Keabsahan terhadap pemilikan harta (*thabat al-amwal*). Setiap aktiviti akad jual beli dalam Islam menyumbang kepada pemilikan harta yang sah. Pemilikan harta telah sabit apabila dilakukan berdasarkan tuntutan Syarak.
- iii) Peredaran harta (*rawaj al-amwal*). Harta mesti berlegar dalam kalangan sebanyak mungkin individu melalui mekanisme dan cara yang betul. Tidak boleh monopoli -mensyariatkan musharakah, qard di samping mengharuskan bentuk *gharar* yang sedikit (*yasir*).
- iv) Pengembangan harta (*al-istithmar wa al-tanmiyyah*). Harta mesti dikembangkan melalui pelbagai instrumen yang disyariatkan supaya ia boleh menjana ekonomi ummah. Harta dikembangkan agar keuntungan terhadap harta tersebut sentiasa bertambah. Pengembangan ini tidaklah boleh menggugat kepentingan ummah misalnya menjual harta dengan harga yang terlalu tinggi sehingga dimiliki oleh golongan bukan Islam.

- v) Keterbukaan dalam aktiviti muamalat (*al-wuḍuh*). Aktiviti muamalat hendaklah bebas dari sebarang unsur yang boleh membawa kepada pertelingkahan, persengketaan, dan kemudaratan. Diharamkan segala akad yang tidak jelas kedudukan Jual beli harga

---

<sup>156</sup> Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid shari'ah al-Islamiyyah*, (Tunisia: Dar al-Shuhun li al-Nashr wa al-Tauzī', 2006), 172. Ridzwan Ahmad, Pengantar Shariah, (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, t.t.), 10.

bertanggung oleh penjual kedua kepada pembeli kedua dalam kontrak *murābahah* mesti dijelaskan kedudukannya jika jual beli pertama adalah bertanggung.



**Rajah 4.2 : Rajah *Maqāṣid* Harta**

Rajah di atas menyimpulkan pandangan Ibn ‘Ashūr dalam menggariskan *maqāṣid* bagi harta. Pandangan beliau telah disokong oleh ‘Abd Allah ibn Bayyah yang menyebut antara aspek utama dalam pemeliharaan *maqāṣid* Syarak dari sudut ekonomi ialah berkembangnya harta tersebut dengan pertumbuhan yang baik dan tersebarnya manfaat harta tersebut dengan cara yang betul<sup>157</sup> iaitu tidak hanya terhad kepada mata wang sebagai pertukaran dalam transaksi bahkan meliputi aktiviti pertanian, perdagangan dan sebagainya.<sup>158</sup>

Demi mencapai *maqāṣid* syarak yang merupakan asal kepada pensyariatan hukum Islam dan dapat diaplikasikan kepada produk-produk bertanggung, maka kaedah *maqāṣidiyah* merupakan salah satu premis penting dalam merangka struktur produk yang menepati konsep ekonomi Islam sebenar, yang bertujuan memelihara *maṣlahah* sejagat

<sup>157</sup> Al-masawi, Tahir, Shaykh Muhammad Tahir Ibn ‘Āshūr wa Kitābuhu Maqāṣid al-Sharī‘ah Al-Islāmīah. (t.tp, Basair Liintajiul ‘Ilmi, 1998), 332.

<sup>158</sup> ‘Abd Allah ibn Bayyah, *Maqāṣid al-Mu‘āmalāt*, 27.

dan mengelak kemudaratan bukan sahaja kepada manusia namun kesemua aspek survival manusia. Oleh itu, dapat dirumuskan bahawa *maqāṣid* dalam kewangan meliputi *rawaj al-amwal* atau *circulation of wealth*, *al-istithmar wa al-tanmiyah* atau *continuity of the investment of wealth*, keadilan dalam pemilikan harta atau *achieving comprehensive communal prosperity*, *al-wuduh* atau *financial transparency*, *thabat al-amwal* atau *validation of financial ownership*.<sup>159</sup> Selain daripada itu parameter bagi menjauhi kemudaratan perlu diaplikasikan bagi mengukuhkan lagi pemakaian *al-darūrah* dalam produk bertanggung di perbankan Islam.

**Jadual 4.2 :**Parameter Menjauhi Kemudaratan Dalam Islam<sup>160</sup>

Kaedah Fiqh	Penerangan	Contoh Aplikasi
لا ضرر ولا ضرار	Mana-mana kemudaratan yang berpotensi memudaratkan masyarakat mestilah dihindarkan sebanyak mungkin. Lebih mudah menghindarkan sesuatu daripada mengubatnya jika perkara tersebut sudah terjadi.	Perbankan Islam tidak boleh terlibat dalam aktiviti-aktiviti yang boleh menyebabkan kerosakan jangka masa panjang kepada masyarakat. Sebagai contoh terlibat dalam perdagangan berbentuk aktiviti spekulatif yang tidak terlibat dengan aktiviti ekonomi sebenar seperti pasaran derivatif.
الضرر يزال	Setiap kemudaratan mesti dihentikan atau dihapuskan. Menjadi kewajiban untuk menghilangkan kemudaratan dan membetulkan kerosakan.	Jika perbankan Islam mengenalpasti terdapat sebarang pelanggaran shari'ah dalam aktiviti, tindakan segera mesti diambil bagi membetulkan kembali transaksi tersebut. Pengukuran pembetulan mesti diterapkan bagi memastikan perkara tersebut tidak berulang di masa hadapan.
	Usaha untuk menghapuskan atau mengalih	Dalam mengawal risiko, bank

<sup>159</sup> Akram Laidin, *Fundamentals and Practices In Islamic Finance*, (Kuala Lumpur, Isra, 2008), 7.

<sup>160</sup> Olahan daripada Asyraf Wajdi & Said Bouheraoua dan *The Framework Of Maqāṣid Al-Sharī'ah And Its Implication For Islamic Finance*, Research Paper No 22/2011.

الضرر لا يزال بمثله	kemudaran mestilah tidak boleh menghasilkan kemudaran yang sama atau lebih teruk lagi	tidak boleh menggunakan alat pengurusan risiko yang digunapakai oleh konvensional yang boleh menyebabkan risiko lebih tinggi seperti menggunakan derivatif atau sekurisasi. <i>Credit-Default Swaps</i> (CDS), <i>Mortgage-Backed Securities</i> (MBS), yang mana telah terbukti akan menyebabkan implikasi kemudaran kepada masyarakat dalam jangka masa panjang.
الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف	Jika kemudaran atau kerosakan tidak dapat dielakkan, staterginya ialah untuk memilih kemudaran yang lebih ringan. Seperti kaedah fiqh dalam memilih di antara dua kemudaran yang lebih ringan.	Dalam kes perbankan Islam tiada punya pilihan melainkan produk yang kontroversi seperti <i>Tawarruq</i> dalam menguruskan kecairan kewangannya maka ia boleh menggunakan instrumen tersebut kerana kemudaran yang akan terjadi kepada bank ialah keruntuhan institusi perbankan Islam lebih teruk kepada keseluruhan sistem kewangan.
يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام	Perlu ditangguh kemudaran dalam skala yang khusus bagi menghindari kemudaran dalam skala yang umum. Dalam erti kata lain, operasi sesuatu firma mestilah berasaskan kepada <i>maṣlahah</i> masyarakat atau <i>maṣlahah khaṣṣah</i> jika berlaku pertembungan di antara dua mafsadah.	Syarikat kewangan dan pembiayaan yang terlibat dalam aktiviti haram seperti dadah serta aktiviti yang merosakkan masyarakat mesti di elakkan walaupun ia menyebabkan kerugian kepada keuntungan individu.

Jadual di atas menunjukkan kaedah-kaedah fiqh yang boleh dijadikan panduan dalam mengaplikasikan *darūrah uṣūliyyah* dan kaedah maqāṣidah dalam urusan jual beli dan produk-produk bertanggung di institusi perbankan Islam Malaysia. *Maqāṣid* yang perlu dilihat oleh para sarjana Muslim masa kini serta pengamal kewangan Islam sebagai melebihi satu objektif syara' sebaliknya satu premis dalam epistemologi Islam dan cara mempraktikan hukum fiqh dengan lebih dinamik. Konteks ini jarang-jarang dihuraikan

dan diaplikasikan secara meluas dalam pemakaian produk kewangan Islam di Malaysia iaitu kerangka (*framework*) yang merangkumi kaedah *maqāṣidiyah* untuk mencapai *maqāṣid kulliyah*. Hakikat *ḍarūrah* serta aplikasi dalam produk kewangan Islam merupakan satu kajian penting bagi mencapai *Maqāṣid Kulliyah (universal)* yang sebenar. *Maqāṣid Kulliyah* merupakan formulasi dan premis penting dalam hukum kewangan Islam seterusnya menyebabkan terbinanya pemeliharaan terhadap sistem ekonomi Islam. *Maqāṣid kulliyah* yang merangkumi *Maqāṣid al-ḍarūriyyah* juga merupakan tunggak kehidupan dan jika kehilangan salah satu daripada elemennya sudah cukup untuk memberikan kemusnahan dan kefasadan kepada kehidupan manusia. Sekaligus menyebabkan huru-hara dalam kehidupan. Maka perkara yang demikian perlulah dielakkan dengan memastikan aplikasi hukum kewangan Islam menepati ciri-ciri yang telah digariskan syara' dalam memelihara kemaslahatan Islam sejagat.

#### 4.7: RUMUSAN

Sebagai rumusan akad-akad bertanggung yang diamalkan di perbankan Islam Malaysia mengambil kira keperluan setempat dan semasa dalam a) aspek pembinaan produk yang mengukur elemen *ḥilah* atau *makharij* yang diiktiraf syarak. Selain-itu, b) penggunaan produk berasaskan *ḥilah based* merupakan kondisi sementara bagi memelihara *maqāṣid 'ammah* dalam perbankan iaitu pemeliharaan terhadap keperluan pengguna untuk mendapatkan kredit dan wang tunai bagi keperluan hidup dan *maqāṣid khaṣṣah* iaitu keperluan bank memastikan aliran likuiditi dan pengurusan risiko. Apabila berlaku pertembungan di antara *'ammah* dan *khaṣṣah* maka memelihara *maqāṣid 'ammah* lebih diutamakan kerana ia merupakan tujuan utama perbankan Islam iaitu menjadi alternatif bagi perbankan konvensional dengan menawarkan produk alternatif ribawi kepada pelanggan justeru memenuhi keperluan ialah faktor utama kepada penubuhan perbankan kerana ianya merupakan *maqāṣid 'ammah* bagi perbankan. Oleh itu, *maqāṣid 'ammah*



di dahulukan apabila berlaku pertembungan namun *maqāṣid khaṣṣah* tetap perlu diambil kira jika ia menyumbang kepada *maqāṣid ‘ammah*.

Kaedah-kaedah *maqāṣidiyyah* yang membina stuktur teori *ḥilah* seperti *al-dharāi‘*, *raf’ul ḥaraj wa daf’ul mashaqqah* serta *rukḥṣah* mempunyai perkaitan dengan *ḥilah* dalam mengambil kira keperluan Malaysia berbanding negara lain dalam pemakaian produk yang mempunyai unsur *ḥilah* tetapi bentuk pemakaiannya mestilah sementara (*mu’aqqatan*) demi memelihara *maṣlaḥah* dalam penjagaan *maqāṣid ‘ammah* dan *khaṣṣah* seterusnya membawa kepada pemeliharaan terhadap *maqāṣid aṣliyyah* dalam perbankan Islam itu memastikan produk yang dihasilkan menjauhi riba dan selaras dengan *maqāṣid al-tabi’iyah* seterusnya menghasilkan *maqāṣid al-kulliyah* bagi kewangan Islam iaitu memberi implikasi ekonomi yang aktif dan berkembang maju.

Faktor-faktor yang menjadi kesan kepada pertimbangan *ḥilah* seperti *rukḥṣah*, *raf’ul ḥaraj* dan *sadd al-dharāi‘* menjadi penentu kepada pemakaian *ḍarūrah* dalam produk bertanggung. Oleh yang demikian, kerangka *ḍarūrah* yang akan diaplikasikan dalam bab 5 nanti ialah apa-apa merangkumi komponen dan elemen *ḍarūrah* (sementara @ *muaqqatan*) *uṣūliyyah* (kelangsungan @ *ḍarūriyyah al-khams*) *maqāṣidiyyah* (faktor penentu berasaskan prinsip-prinsip yang dinyatakan) bagi perbankan dengan menjauhi elemen ribawi secara inti pati pembentukan hukum, melahirkan produk yang menjauhi riba, membangunkan asas perancangan kekayaan dan melihat kepada kedua-dua pihak yakni *maqāṣid ammah*, *khaṣṣah*,<sup>161</sup> *aṣliyyah*<sup>162</sup> dan *tabi’iyah*<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> *Maqāṣid khaṣṣah* jika ia berkhidmat atau memberi implikasi kemaslahatan kepada *maqāṣid ‘ammah* maka ia dikira. Dalam hal produk bertanggung di dalam kewangan Islam, jika *maqāṣid khaṣṣah* iaitu keperluan kepada likuiditi pihak bank memberi kesan kepada kemaslahatan pengguna yang merupakan *Maqāṣid ‘Ammah*, maka *Maqāṣid khaṣṣah* itu dikira dan diiktibar syarak.

<sup>162</sup> *Maqāṣid aṣliyyah* dalam jual beli ialah pemilikan dan pemanfaatan terhadap harta.

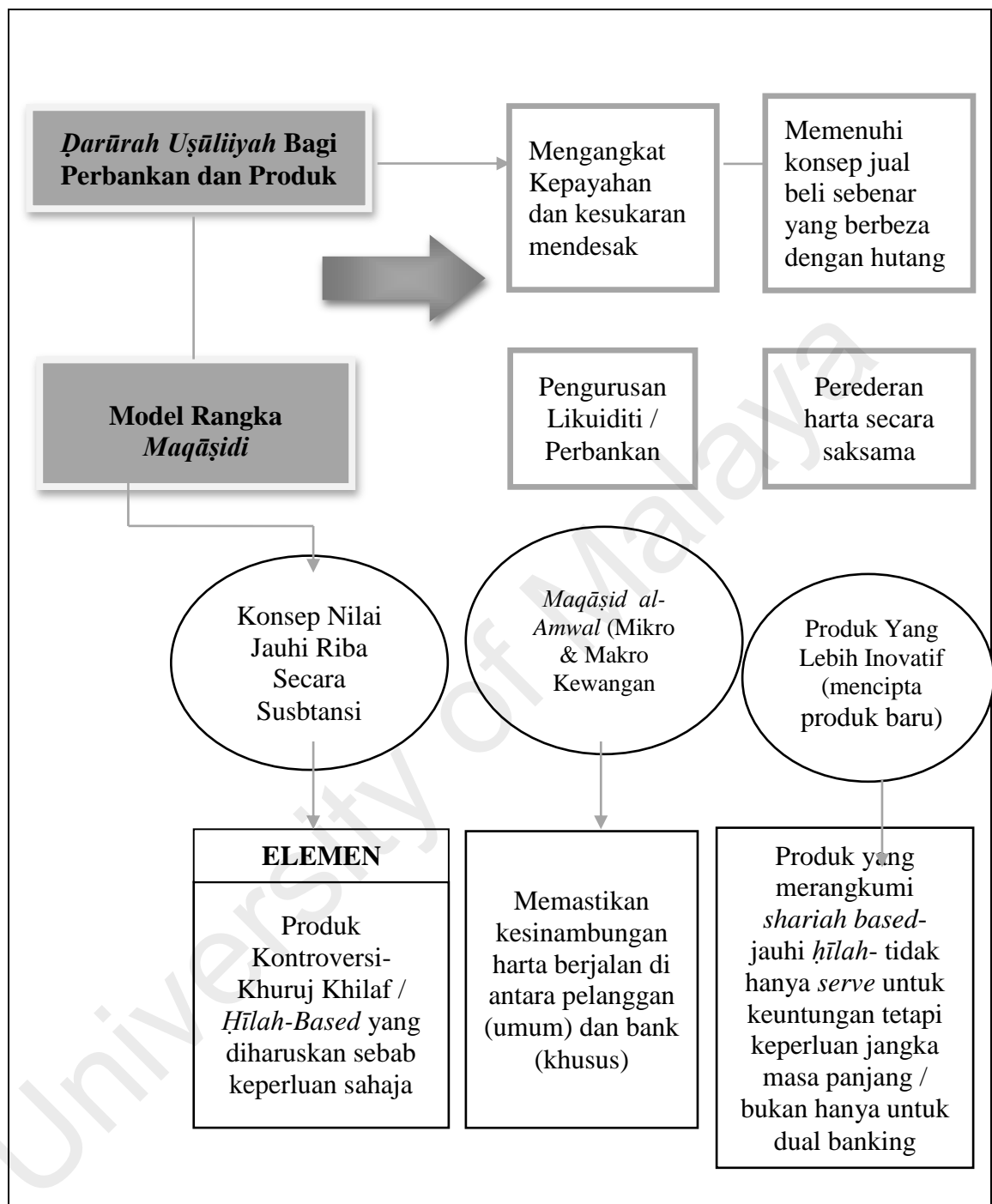
<sup>163</sup> *Maqāṣid tabi’iyah* bagi jual beli ialah memaksimumkan keuntungan. Memaksimumkan keuntungan adalah *maqāṣid tabi’iyah* (objektif sampingan) bagi perbankan Islam. Ianya tidak salah selagi mana tidak bertentangan dengan *maqāṣid aṣliyyah* (objektif asal) perbankan Islam. Jika bercanggah dengan *maqāṣid aṣliyyah* maka *maqāṣid tabi’iyah* hendaklah dikorbankan. Misalnya dalam mengejar keuntungan yang semaksimum mungkin akGhazzālī akad yang diguna pakai hendaklah tidak berlawanan dengan *maqṣad*

Carta alir di bawah membentangkan komponen-komponen pemakaian konsep *ḍarūrah* dalam produk bertanggung yang bermula daripada dekonstruksi *ḍarūrah uṣūliyyah* dalam produk bertanggung secara khusus. Pemakaian konsep *al-ḍarūrah uṣūliyyah* bagi produk perbankan Islam perlu mengandungi elemen-elemen seperti keterdesakan dalam pembinaan produk alternatif, memenuhi keperluan kepada transaksi jual-beli dalam Islam, serta mempunyai desakan dalam faktor pengurusan likuiditi bagi perbankan dan menyalurkan kredit bagi pelanggan.

Carta ini juga menerangkan *ḍarūrah uṣūliyyah* bagi perbankan dan produk berasaskan model rangka maqāṣidi. *Ḍarūrah uṣūliyyah* bagi perbankan dan produk ialah mengangkat kepayahan bagi manusia dengan keharusan jual beli dan akad-akad bersasakan pembiayaan bagi menyalurkan kepada pengguna wang untuk menguruskan kehidupan dan likuiditi bagi perbankan untuk kapital. Namun jual beli tersebut mestilah memenuhi konsep jual beli sebenar iaitu berlaku peredaran harta, kewujudan aset dan transaksi yang diharuskan syarak. Ini bagi memastikan agar *ḍarūrah uṣūliyyah* ini bergerak atas premis *maqāṣid* sebenar iaitu konsep nilai menjauhi riba secara substansi, memenuhi bukan semata-mata hukum fiqh dalam muamalat sebaliknya juga melengkap kesemua *maqāṣid* bagi harta seterusnya menghasilkan produk yang lebih inovatif dan berdaya saing. Model rangka maqāṣidi ini bagi memastikan agar maṣlaḥah *khassah* dan *‘ammah* bagi kesemua pihak terjaga begitu juga produk kontroversi dipakai hanya berasaskan keperluan sahaja.

---

transparen (*al-wuḍuh*). Kontrak-kontrak kewangan Islam tidak boleh mengandungi unsur-unsur yang menafikan *maqāṣid aṣliyyah* iaitu keterbukaan seperti adanya unsur-unsur *gharar*, *ghabn*, *ghish* dan *jahalah*. Oleh itu sebarang akad yang mengguna pakai *ḥilal* sehingga menghasilkan unsur-unsur tersebut dianggap berlawanan dengan *maqāṣid al-shari’ah*. Ridzwan Ahmad, Azizi Che Seman, Pemakaian maṣlaḥah terhadap konsep nilai masa wang dalam sistem perbankan Islam di Malaysia, Jurnal Fiqh, No. 6 (2009) 87-106.



**Rajah 4.3:** Model Rangka *Maqāṣid* bagi Perbankan

## **BAB 5: PEMAKAIAN *AL-DARŪRAH* DALAM ANALISIS PRODUK-PRODUK BERTANGGUH DI PERBANKAN ISLAM MALAYSIA**

### **5.1 PENDAHULUAN**

Penerimaan terhadap produk bertanggung yang diamalkan di Institusi Perbankan Islam di Malaysia masih menjadi perdebatan dalam kalangan sarjana Islam baik di peringkat tempatan mahupun antarabangsa. Walaupun terdapat golongan ilmuwan yang menerima produk tersebut sebagai produk kewangan Islam yang syarak namun hujah dan komentar dari golongan yang menolak produk tersebut menunjukkan bahawa pertikaian tersebut masih tidak mampu diselesaikan secara tuntas. Justeru produk tersebut perlu dinilai semula dari sudut keabsahannya. Konsep *al-darūrah* merupakan salah satu mekanisma yang digunapakai oleh sesetengah sarjana Islam semasa dalam berhadapan dengan kemelut ini.

Bab ini akan menilai pemakaian sebenar konsep *al-darūrah uşūliyyah* dalam produk-produk bertanggung di Institusi Perbankan Islam di Malaysia menurut perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*. Penilaian ini dilihat dari sudut kerangka *darūrah* yang disandarkan kepada *maqāṣid al-Sharī'ah*. Dalam kajian ini, produk yang dikaji adalah berdasarkan akad-akad yang diterima pakai dalam insituti perbankan Islam di Malaysia seperti *bay' al-ṭinah*, *murābahah*, *tawarruq* dan *iṣṭisna'*. Manakala isu-isu *Sharī'ah* dalam produk-produk tersebut dinilai berdasarkan implementasi di bank-bank yang telah dipilih iaitu *Bank Islam*, *Maybank Islamic*, *Bank Muamalat* dan *Standard Chartered*.

## 5.2 PEMAKAIAN KONSEP *AL-DARŪRAH* DALAM PRODUK-PRODUK BERTANGGUH DI PERBANKAN ISLAM DI MALAYSIA

Berdasarkan data yang dikumpul dan temubual yang dilakukan aplikasi konsep *darūrah* dalam produk bertanggung dilakukan melalui dua aspek. Aspek pertama ialah dalam konteks pengaplikasian hukum fiqh dalam produk-produk yang menjadi perbahasan khilaf di kalangan fuqaha. Walau bagaimana pun aspek pertama ini adalah kurang jelas kerangka yang dipakai berdasarkan kenyataan para pengamal kewangan yang terlibat lebih cenderung menyatakan produk yang digunakan masih terikat dalam konteks fiqhi dan belum mencapai ke tahap penilaian menjangkau hukum *darūrah uṣūlī*<sup>1</sup>.

Aspek kedua ialah dari sudut kerangka pemakaian *darūrah* perbankan yang berbentuk keperluan mendesak untuk mengabaikan sesetengah daripada syarat-syarat keharusan produk kontroversi seperti *tawarruq munazzam* dan *‘inah* suatu ketika dahulu. Ketidakmampuan memenuhi kesemua syarat ini berlaku kerana kekangan dari aspek operasional dan infrastuktur. Limitasi dari sudut infrastuktur sama ada berbentuk sistem tadbir urus elektronik, aspek perundangan, sokongan kerajaan, pasaran modal, pasaran kewangan yang kukuh, sistem kewangan yang belum mencapai tahap cemerlang dan mekanisme perisian-perisian yang memerlukan penyelerenggan yang tinggi menjadikan aspek *darūrah* berbentuk *maqāṣid kulliyah* telah digunapakai dalam memastikan kelangsungan perbankan Islam dan kecairan kewangan dapat diuruskan. Dalam masa yang konsep *darūrah* yang berlaku diperbankan masih belum ketara pemakaiannya dalam stuktur *māqāṣid al-sharī‘ah* yang tersusun dan mengikut metodologi hukum yang menyeluruh. Aspek-aspek yang disebutkan masih berserakan kefahaman dan aplikasinya.

---

<sup>1</sup> Ustaz Azizi Che Seman, (Pensyarah Akademi Pengajian Islam, Ketua Penasihat Shariah Bank Muamalat Malaysia dan Ketua AIBIM), dengan temu bual bersama penulis 10 September 2015.

Terdapat pelbagai produk perbankan Islam di Malaysia yang dilihat berfungsi sebagai produk alternatif kepada produk konvensional sedia ada yang bersifat *ribawi*. Bab ini akan menganalisis produk-produk tersebut dari aspek aplikasi konsep *ḍarūrah* sama ada ianya bertepatan dengan kehendak Syarak ataupun sebaliknya. Kontrak pertukaran sama ada berbentuk tunai atau bertanggung adalah kontrak urus niaga yang amat penting dalam Islam. Dalam konteks operasi perbankan, kontrak bertanggung berkaitan dengan pembiayaan perbankan. Beberapa bentuk kontrak pertukaran bertanggung yang kerap digunakan oleh perbankan Islam termasuklah *al-murābahah*, *al-ṭinah*, *tawarruq* dan *istisna'* juga turut diguna pakai. Selain produk *bay'*, *al-ṭinah* dan *tawarruq* yang menjadi produk kontroversi, kontrak pembiayaan yang berasaskan kepada akad bertanggung yang lain adalah *mubah* atau *ja'iz*, iaitu sah mengikut fuqaha dan ulama mazhab<sup>2</sup>. Kajian dokumentasi menunjukkan produk-produk bertanggung mencatat keuntungan yang tinggi dan menjadi produk pilihan dalam tahun kebelakangan ini<sup>3</sup>.

Bab ini akan membincangkan dapatan untuk persoalan kajian keenam. Hasil dapatan kajian menunjukkan bahawa menurut temubual yang dilakukan mendapati beberapa penasihat kewangan Islam bersetuju bahawa aplikasi *ḍarūrah* dibolehkan untuk perkara yang dilarang atau tidak dibolehkan namun hasil pandangan mereka lahir daripada perbezaan dalam memahami dan melihat sudut yang berbeza berkenaan kerangka *ḍarūrah*.

Terdapat di antara para pengamal kewangan yang melihat konteks *ḍarūrah* dari sudut *fiqhi* semata-mata yang digunapakai sebagai mekanisme produk maka mereka berhujahkan bahawa ianya merupakan *ḍarūrah* dengan makna *al-ḥājah* semata-mata dalam produk perbankan yang di Malaysia. Mereka berhujahkan produk tersebut masih

---

<sup>2</sup> Jusoh, Mansor *et.al* *al Al-Murābahah : Implikasi terhadap Kestabilan Kewangan dan Model Kewangan Islam al-Murābahah : Implications on Financial Stability and Islamic Finance Model Islamiyyat*, 35.2 (2013): 47-55.

<sup>3</sup> Rujuk lampiran A.

terdapat khilaf yang diiktiraf syarak justeru menggunakan produk tersebut boleh diamalkan secara berterusan atau dengan erti kata lain secara *mustamirran*<sup>4</sup>.

Pandangan ini boleh ditolak memandangkan kerangka *ḍarūrah* yang dibawa dalam kajian ini ialah *ḍarūrah uṣūliyyah maqāṣidiyyah* yang menjadikan *maqāṣid kullī* (*aṣliyyah, tabi'yyah, khaṣṣah, 'ammah* dan *wuḍuh*) sebagai elemen yang mendokong kerangka *ḍarūrah* itu sendiri. Elemen-elemen pembentukan ini penting bagi memastikan dinamise hukum bagi produk-produk bertanggung dan dalam masa yang sama memelihara kemaslahatan kedua-dua pihak (bank dan pelanggan).

Manakala di satu sudut yang lain terdapat sebahagian para pengamal kewangan<sup>5</sup> yang lebih cenderung untuk memandang pelaksanaan kewangan Islam dari sudut yang lebih makro dan menjurus kepada *maqāṣid kulliyah* dan *ḍarūrah uṣūliyyah* iaitu *ḍarūrah* kepada kelangsungan perbankan Islam bagi menggunakan kerangka *ḍarūrah uṣūliyyah* yang melihat dari aspek *ijtihad* yang lebih dinamik bagi pemeliharaan terhadap *maqāṣid aṣliyyah, tabi'yyah, khaṣṣah, tab'iyyah* dan *wuḍuh*. Walaupun diakui terdapatnya aplikasi *ḍarūrah uṣūliyyah* di situ namun diakui apa yang menjadi kekangan kepada pengamalan perbankan Islam yang mengaplikasikan *maqāṣid kulliyah*<sup>6</sup> ialah kekurangan dan kelemahan infrastruktur sedia ada pada hari ini menjadikan pemakaian *ḍarūrah* menggunakan *maṣlaḥah khaṣṣah*<sup>7</sup> bagi produk

---

<sup>4</sup> Prof. Dr. Joni Tamkin Borhan (Ahli Majlis Penasihat Syariah RHB Islamic Bank ) dengan temubual bersama penulis pada 26 September 2013 dan Ustaz Nazri Chik (Ketua Penasihat Syariah BIMB) dengan temubual bersama penulis pada 8 Oktober 2013; Ustaz Azizi Che Seman, (Pensyarah Akademi Pengajian Islam, Ketua Penasihat Syariah Bank Muamalat Malaysia dan Ketua AIBIM), dengan temu bual bersama penulis 10 September 2015.

<sup>5</sup> Prof. Emeritus Dato' Paduka Dr. Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid, (Profesor Kulliyah Islamic Revealed Knowledge IIUM, ahli komiti badan syariah BIMB sekuriti, Pengarah Bersendirian Non-Eksekutif Public Islamic Bank), dalam temu bual dengan penulis, 1 November 2013; Dr. Mohamed Fairouz Abdul Khir, Researcher of International Shariah Research Academy for Islamic Finance (ISRA) and coordinator for Islamic Banking Unit, ISRA; Shariah advisor to Malaysian Industrial Development Finance Berhad (MIDF) dalam temubual bersama penulis pada 7 Oktober 2015; Ahmad 'Arif bin Mohd Arshad, Ketua Penasihat Syariah Compliance RHB Bank Berhad dalam temu bual bersama penulis pada 8 Oktober 2013.

<sup>6</sup> Rujuk Bab 2

<sup>7</sup> Rujuk Bab 4.

perbankan lebih ketara lagi kepentingannya untuk digunapakai bagi memastikan kelangsungan perbankan Islam.

Dalam konteks ini, dapatan daripada data temubual terhadap peserta kajian menunjukkan konsistensi antara pandangan peserta kajian mengenai hubungan *darūrah* dengan *uṣūl shari'ah* seperti dibincangkan sebelum ini. Konsep *darūrah* merupakan landasan yang membina dinamika hukum dan premisnya merupakan *darūriyyāt al-khams* yang mempunyai kawalan dalam pengamalan semasa, tetapi dalam masa yang bersama bersifat dinamik dan terbuka dalam berhadapan dengan keperluan-keperluan baru dalam produk perbankan.

Perkara ini sejajar dengan apa yang terserlah melalui perbincangan *darūrah uṣūliyyah* dalam bab satu sebelum ini. Konteks inilah yang dimaksudkan sebagai *darūrah uṣūliyyah* yang berperanan membina *fiqh* tempatan dalam konteks produk-produk bertanggung dalam perbankan Islam seterusnya membina lapangan *darūriyyah* dalam bidang ekonomi yang menjadi satu tuntutan mendesak untuk dibangunkan umat Islam ketika ini. Tambahan suasana tempatan dan semasa yang memerlukan kepada definisi sendiri yang lebih terkehadapan dalam berinteraksi dengan isu kewangan yang lebih mencabar. Maka keupayaan menguasai konsep *darūrah uṣūliyyah* ini merupakan keperluan bagi disesuaikan dengan peredaran masa kerana ianya bukan hanya satu pendekatan tetapi mampu meluaskan hukum ketika terdapatnya keperluan. Malah *darūrah* yang paling ketara untuk dibangunkan dan diberi kelangsungan ialah *darūrah* membangunkan ekonomi Islam<sup>8</sup>.

### 5.2.1 Pemakaian *al-Darūrah* dalam *Tawarruq*

Sebahagian sarjana Islam cenderung untuk mengeluarkan *tawarruq* daripada praktis kewangan Islam kerana hasil praktisnya memberi implikasi yang memudaratkan

---

<sup>8</sup> Prof. Emeritus Dato' Paduka Dr. Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid, (Profesor Kulliyah Islamic Revealed Knowledge IIUM, ahli komiti badan shariah BIMB sekuriti, Pengarah Bersendiria Non-Ekekutif Public Islamik Bank), dalam temu bual dengan penulis, 1 November 2013.



melebihi *maṣlahah* yang didokong oleh penyokong *tawarruq*. Dalam masa yang sama, penerimaan akad tersebut oleh para pendukung tidak dapat mengatasi kritikan golongan yang menolaknya.<sup>9</sup> Namun keperluannya tetap ada disebabkan kekangan berbentuk operasional dan pembentukan produk yang masih bersifat revolusi dalam mempertahankan kedudukan perbankan Islam di dalam industri kewangan Malaysia.<sup>10</sup>

Permasalahan yang timbul di sini ialah *tawarruq munazzam* mengadaptasi *murābahah* dalam struktur produk *tawarruq*. Memang tidak dapat dinafikan bahawa akad *tawarruq* merupakan suatu produk alternatif yang mengaplikasikan elemen komoditi *Murābahah*. Namun akad *murābahah* yang dibenarkan hanyalah yang melibatkan pihak bank dengan pelanggan dan bukannya di antara wakil bank dan Bursa *Suq Sila'* yang menyediakan komoditi tersebut.

Ringkasnya, ia tidak menjadi masalah dalam konteks *fiqhi* seperti yang telah diperbahaskan dalam bab yang lepas tetapi ianya memerlukan penelitian dalam pemakaian produk di dalam operasi di kewangan Islam. Fatwa Majlis *Fiqh* Sedunia mengharamkan pelaksanaan *tawarruq* ketika itu hasil daripada ketiadaan komoditi dan tiadanya unsur jual beli yang benar-benar berlaku apabila transaksi *tawarruq* diaplikasikan dalam produk-produk perbankan. Ini memaksa institusi kewangan ketika itu terutamanya perbankan Islam mencari solusi alternatif bagi menggunakan *tawarruq munazzam* untuk dipraktik di dalam produk mereka. Maka *ḍarūrah* merupakan salah satu mekanisme yang boleh digunapakai dalam mengharuskan produk tersebut yang masih kelihatan menyerupai produk konvensional. Walaupun segelintir perbankan

---

<sup>9</sup> Salman Khan, Why Tawarruq Needs To Go AAOIFI And The OIC FIQH ACADEMY: Divergence Or Agreement?, Islamic Finance News, Diakses Pada Oktober, 2015; Salman H. Khan, Organised Tawarruq In Practice: A Shari'ah Non-Compliant And Unjustified Transaction The Joint Stance Of The OIC Fiqh Academy, And Aaoifi, Newhorizon October–December 2010.

<sup>10</sup> Aznan Hasan, Why Tawarruq Needs To Stay: Strengthen The Practice Rather Than Prohibitng It, Islami Finance News, 24 Jun 2010, 16; Engku Rabiah Bay'Al-'inah & Tawarruq: Mechanisms & Solutions, Muzakarah Cendekiawan Shariah Nusantara 2006, 26; Tawarruq Concept Paper, Bank Negara Malaysia, 15 April 2015. Di akses pada 8 Mac 2016. Bank Negara telah mengeluarkan secara lengkap segalasyarat-syarat dan operasi melibatkan *tawarruq munazzom* bagi menjawab semua persoalan dan isu melibatkan operasi khususnya di malaysia.

mendakwa mereka menggunakan hujah *al-ḥājah shari'yyah* dan menafikan penggunaan hujah *ḍarūrah* dalam pemakaian produk *tawarruq munazzam* selepas tercetusnya fatwa tersebut, namun perbandingan yang dilakukan oleh Hussein dan Amirah menunjukkan sebaliknya iaitu konsep *ḍarūrah* yang digunakan menjangkau *fiqhiyyah* sebaliknya ia meliputi *ḍarūrah uṣūliyyah maqāṣidiyah* bagi memelihara kesinambungan perbankan Islam.<sup>11</sup>

Walaupun akad ini dikatakan tidak melibatkan komoditi sebenar dan hanya bersandarkan kepada konsep perwakilan semata-mata. Namun akad ini merupakan medium untuk mendapatkan kecairan kewangan bagi memastikan kesinambungan institusi kewangan Islam. Justeru, keharusan sesuatu akad yang tidak memenuhi ciri-ciri yang mencapai objektif *maqāṣid* dalam jual-beli memerlukan suatu mekanisme lain bagi memastikannya memenuhi keabsahan syarak yang sebenar. Berdasarkan perbincangan fuqaha dan temubual bersama pengamal kewangan Islam mendapati bahawa akad *tawarruq* telah diaplikasikan dalam beberapa produk kewangan Islam di Malaysia.<sup>12</sup> Ternyata keabsahan produk tersebut masih dipertikaikan dalam kalangan sarjana Islam di peringkat tempatan dan antarabangsa kerana masih menerima pakai konsep *ḥīlah* atau *ḥīlah-based*<sup>13</sup>.

Sekalipun elemen *ḥīlah* dalam produk bertanggung diharuskan jika ianya termasuk dalam kategori *ḥīlah shari'yyah* yang menepati *māqāṣid al-sharī'ah*, namun aplikasi tersebut masih boleh diberi penambahbaikan dari aspek implementasi keseluruhan produk menurut *māqāṣid al-sharī'ah*. Keharusan *ḥīlah shari'yyah* tersebut adalah

---

<sup>11</sup> Muhamad Nadratuzzaman Hosen & Amirah Ahmad, "Exploring Islamic Products By Comparing Aqad Between Indonesia And Malaysia, 14.

<sup>12</sup> Rujuk Apendik. Dan The Emergence of Islamic Financing Based on the Shariah Concept of Tawarruq, 2008 Azmi & Associates, laman sesawang [http://www.azmilaw.com.my/archives/Article\\_9\\_Tawarruq\\_00093603\\_.pdf](http://www.azmilaw.com.my/archives/Article_9_Tawarruq_00093603_.pdf). Diakses pada 8 Mac 2016

<sup>13</sup> Tawfique Al-Mubārak, *Hiyal and Their Applications in Contemporary Islamic Financial Contracts: Towards Setting Acceptable Norms*, (Qatar Faculty of Islamic Studies, Master Sarjana, 2012), 108-109. <sup>14</sup> Umar Jaddiyah, *Alun I'tibar Al-Ma'āl Bayna Naẓariyyah wa At-Tatbiq*, (Beirut: Dar al-Ibn Hazam, 2010), 145.

demikian mengelak daripada terjerumus kepada perkara yang haram dan merosakkan asas-asas syarak yang lebih besar dan utama. Justeru itu dalam proses implementasi *tawarruq* perlu dipastikan bahawa *hīlah* yang diaplikasikan tidak menjangkau asas kepada keharusan *hīlah* yang diiktiraf syarak. Menerusi keputusan analisis daripada pengamal *tawarruq munazzam* di dalam pasaran Bursa, aplikasi *tawarruq* diperlukan kerana ia menjadi alternatif kepada produk *ribawi*. Malah menurutnya, *tawarruq* diperlukan kerana keanjalan produk tersebut yang dapat diterapkan dalam kepelbagaian produk-produk seperti komoditi, jual-beli, saham dan juga bon.

Pengharmonian yang kita ingin lihat berlaku bagi dua golongan di antara yang menerima dan menolak produk *tawarruq munazzam* ialah berdasarkan kesan akhir *i'tibār al-maāl* dan tujuan asal muamalat Islam ditetapkan.<sup>14</sup> Sekalipun golongan yang menolak produk tersebut dilihat relevan dan berlandaskan kekuatan hujah dan dalil yang tidak dapat dinafikan, namun mereka masih tidak mengemukakan alternatif sebenar dalam berhadapan dengan cabaran semasa kewangan Islam. Justeru itu dalam menerima dan menolak akad tersebut perlukan *istidlal* yang kukuh dan mantap. Dalam hal ini, *al-darūrah* merupakan mekanisme yang mampu digunapakai dalam menangani ketidakseimbangan yang berlaku. Namun pemakaiannya perlukan kefahaman yang jitu dan aplikasi kaedah yang bertepatan dengan konsep sebenar *māqaṣid al-sharī'ah*.<sup>15</sup>

Terdapat Sarjana yang mengambil pendekatan sederhana seperti *Said Ramāḍan Būṭi*<sup>16</sup> *Taqi Uthmani*<sup>17</sup>, *Qurrah Daghi*<sup>18</sup> yang menyokong *Tawarruq Munazzam*, serta

---

<sup>14</sup> Umar Jaddiyah, *Alun I'tibar Al-Ma'al Bayna Nazariyyah wa At-Tatbiq*, (Beirut: Dar al-Ibn Hazam, 2010), 145.

<sup>15</sup> Rujuk Bab 4.9

<sup>16</sup> *Ramāḍan Būṭi*, *Al-Būṭi* turut mengambil sikap membela *al-tawarruq al-munazzom*. Beliau telah menjawab tuduhan-tuduhan yang cuba mengaitkan *al-tawarruq* dengan *riba*, *bay'al- 'īnah* dan melemahkan sistem ekonomi. Beliau mempersoalkan bagaimana sesetengah pihak mengharamkan *al-tawarruq al-munazzom* atas faktor wujudnya elemen penyusunan (*al-tanzim*) dalam transaksinya. Walau bagaimanapun, *al-Būṭi* mencadangkan penggunaan *bay'al-salam* sebagai alternatif kepada *al-tawarruq* kerana ia kurang kontroversi, transaksinya lebih mudah dan lebih kukuh pensyariatannya. *Al-Būṭi*, *Muḥammad Ibn Sa'id Ramāḍan*, *Qaḍaya Fiqhiyyah Mu'aṣarah* (Damshiq: Dar al-Farabi, 2009), 335.

para pengamal dan pengkaji kewangan Islam kontemporari seperti Asyraf Wajdi, Ahcene Lahsasna<sup>19</sup> yang memberi kritikan dan cadangan penambahbaikan. Mereka tidak menolak *tawarruq munazzam* sebaliknya menyarankan agar operasi *tawarruq* diberi penambahbaikan. Pandangan ini berasaskan bahawa kritikan terhadap isu *tawarruq* bukanlah natijah daripada esensi (rukun) kontrak akad tersebut tetapi lebih menyentuh kepada beberapa pelanggaran terhadap aplikasi *tawarruq*.<sup>20</sup> Namun hujah mereka masih berada dalam lingkungan teori *fiqhi*, praktis industri dan bentuk penghasilan aset dan modal kapital bagi perbankan dan individu.

#### 5.2.1 (a) Isu-Isu *Sharī'ah* Dalam Produk *Tawarruq*

Sebelum melihat kepada pemakaian kerangka *al-darūrah* dalam *tawarruq*, perlu kita melihat dahulu isu-isu *sharī'ah* yang telah menjadi punca kepada keluarnya fatwa pengharaman *tawarruq* oleh Majlis Fiqh Islami Sedunia pada tahun 2009. Unsur-unsur dan elemen-elemen tersebut perlu dirungkai bagi melihat sejauh mana *Tawarruq* berkembang setelah berlakunya pengharaman tersebut. Seperti yang telah diperbincangkan oleh para fuqaha dan disebut dalam bab 3, fatwa dan *ijtihad* dan perkembangan *tawarruq* juga telah melalui evolusi yang rancak dalam aplikasi terhadap produk-produk di perbankan dan institusi kewangan Islam semasa.<sup>21</sup> Isu-isu *sharī'ah* ini ada yang disepakati dan ada yang tidak disepakati di kalangan para sarjana Islam. Walau bagaimanapun, aspek *darūrah* dan *maqāsid* secara epistemologinya masih belum disentuh. Maka analisis akan dilakukan dengan membahagikan aplikasi *al-darūrah* dalam produk *tawarruq* kepada beberapa bahagian yang menjadi isu-isu *sharī'ah*

<sup>17</sup> Al-Uthmani, Muḥammad Taqī, Ahkām al-Tawarruq wa Taṭbīqātuḥu al-Maṣrafiyyah, Makalah, persidangan Pertubuhan Persidangan Islam (OIC), Majma' al-Fiqh al-Islami kali ke-19, Emiriah Arab Bersatu, 26-30 Apr 2009, 3.

<sup>18</sup> al-Qurrah Daghi, Ali Muhyi al-Din. *Buḥuth fī al-Iqtisād Al-Islāmī*, (Beirut: Dar Basha'ir, 2002), 9 & 11.

<sup>19</sup> Ahcene Lahsasna, *Shariah Issues And Resolutions In Contemporary Islamic Banking And Finance*, (Kuala Lumpur: IBFIM, 2014), 188-189.

<sup>20</sup> Asyraf Wajdi, Can Bursa Malaysia's Suq Al-Sila' (Commodity murābahah House) Resolve The Controversery Over Tawarruq?, Research Paper No 10/2010), 1-2

<sup>21</sup> Rujuk 4.8.

seterusnya membentuk struktur aplikasi konsep *al-ḍarūrah* selari dengan *māqāṣid al-sharī'ah* atau apa yang telah diformulasikan sebagai kerangka *ḍarūrah al-uṣūliyyah al-maqāṣidiyyah*. Isu-isu *sharī'ah* adalah seperti yang akan dihuraikan di bawah.

i. Komoditi

Sorotan daripada perbincangan berkaitan akad *tawarruq*, terdapat pandangan yang mengkritik produk *tawarruq* dari aspek kerangka teori *maqāṣidi* dan aplikasinya dalam bentuk *murābahah*. Bagi mereka yang menolak *tawarruq* dalam perbankan berasaskan hujah bahawa ianya menyerupai riba. *Tawarruq* merupakan instrumen yang memakai aplikasi berasaskan pembiayaan hutang, justeru kelihatan seakan mengenepikan (*undermine*) elemen *sharī'ah* dan etika kewangan serta objektif dari sudut sosio ekonomi. Ini kerana produk-produk tersebut menyerupai transaksi yang longgar (*rickless transaction*) dengan jaminan pulangan yang selamat. Selain daripada itu, *tawarruq* juga disanggah kerana dikatakan menyerupai *bay' al-ṭinah* bila mana hanya melibatkan tiga pihak. Begitu juga ketiadaan posisi barang serta tidak mempunyai aktiviti ekonomi yang benar-benar wujud antara isu yang dibangkitkan.<sup>22</sup>

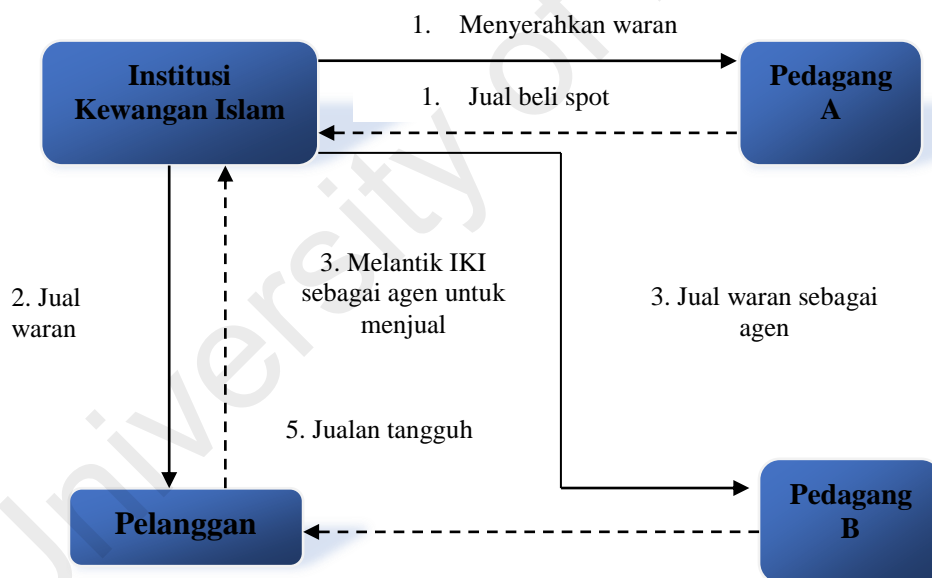
Dalam erti kata yang lain, mekanisme pembiayaan berjalan seperti berikut iaitu bank akan membeli komoditi berbentuk logam daripada pedagang logam (*metal trader*) B dalam bentuk tunai kemudian bank akan menjual kepada pelanggan dengan harga tangguh termasuk harga tambahan keuntungan dan seterusnya pelanggan boleh melantik bank sebagai agen untuk menjual kembali komoditi logam kepada pedagang logam A secara tunai dalam pasaran komoditi logam. Dengan demikian, harga jual beli tunai pelanggan kepada metal trader A membolehkan pelanggan memperoleh tunai dalam pembiayaan ini, manakala harga jual beli tangguh daripada pihak bank kepada pelanggan membolehkan pelanggan membayar balik fasiliti pembiayaan dengan terma

---

<sup>22</sup> Salman H. Khan, *Organised Tawarruq In Practice: A Shari'ah Non-Compliant And Unjustified Transaction The Joint Stance Of The Oic Fiqh Academy, And Aaoifi*, Newhorizon October–December 2010

yang telah dipersetujui. Resolusi *Sharī'ah* pada mesyuarat ke-51<sup>23</sup> membuat keputusan bahawa produk deposit dan pembiayaan berasaskan konsep *tawarruq* yang dikenali sebagai komoditi *murābahah* adalah dibenarkan.<sup>24</sup>

Modus operandi aplikasi *tawarruq* (komoditi *murābahah*) kebiasaannya berlaku dalam produk pembiayaan. Biasanya jika pihak pelanggan memerlukan pembiayaan, bank Islam akan membeli komoditi misal logam di pasaran global di bursa logam antarabangsa, London Metal Exchange atau di Malaysia yang menggunakan komoditi minyak sawit mentah (MSM). Bank Islam menjual komoditi tersebut kepada pelanggan dengan harga tertangguh atau ansuran. Pelanggan pemilik komoditi tersebut menjualnya kepada broker lain untuk mendapatkan wang tunai bagi membiayai keperluannya.<sup>25</sup>



Gambar Rajah 5.1 Mekanisme *Tawarruq Munazzam*<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Mesyuarat Berlangsung Pada 28 Julai 2005 Bersamaan 21 Jamadil Akhir 1426

<sup>24</sup> Shariah Resolution On Islamic Finance, Bank Negara Malaysia, (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 2007), 22.

<sup>25</sup> Abdul Hakam Ridlwan, "Aplikasi Konsep Tawarruq Dalam Produk FRIA-I di CIMB Islamic Berhad" (tesis sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2012), ;Asyraf Wajdi, , Can Bursa Malaysia's Suq Al-Sila' (Commodity murābahah house) Resolve The Controversery Over Tawarruq?, Research Paper No 10/2010)

<sup>26</sup> Diolah daripada Fahmi, et.all. "Revisiting OIC Fiqh Academy Rules on Organized Tawarruq" (makalah, IB1006 of Part 1 of Certified Islamic Finance Professional (CIFP), 2008).

Gambar rajah di atas menunjukkan proses bagaimana transaksi *murābahah* di perbankan Islam berlaku bagi yang menggunakan LME (*London Metal Exchange*). Menurut Fahmy jualan komoditi *murābahah* menggunakan LME dianggap mudah kerana senang didapati dan dikenalpasti melalui waran. Namun di sinilah para sarjana dalam IKI berbeza pandangan ketika mana punca kewujudan aset atau LME menjadi pertikaian di kalangan para pengamal kewangan Islam menjadi isu keabsahan *tawarruq munazzam*<sup>27</sup>.

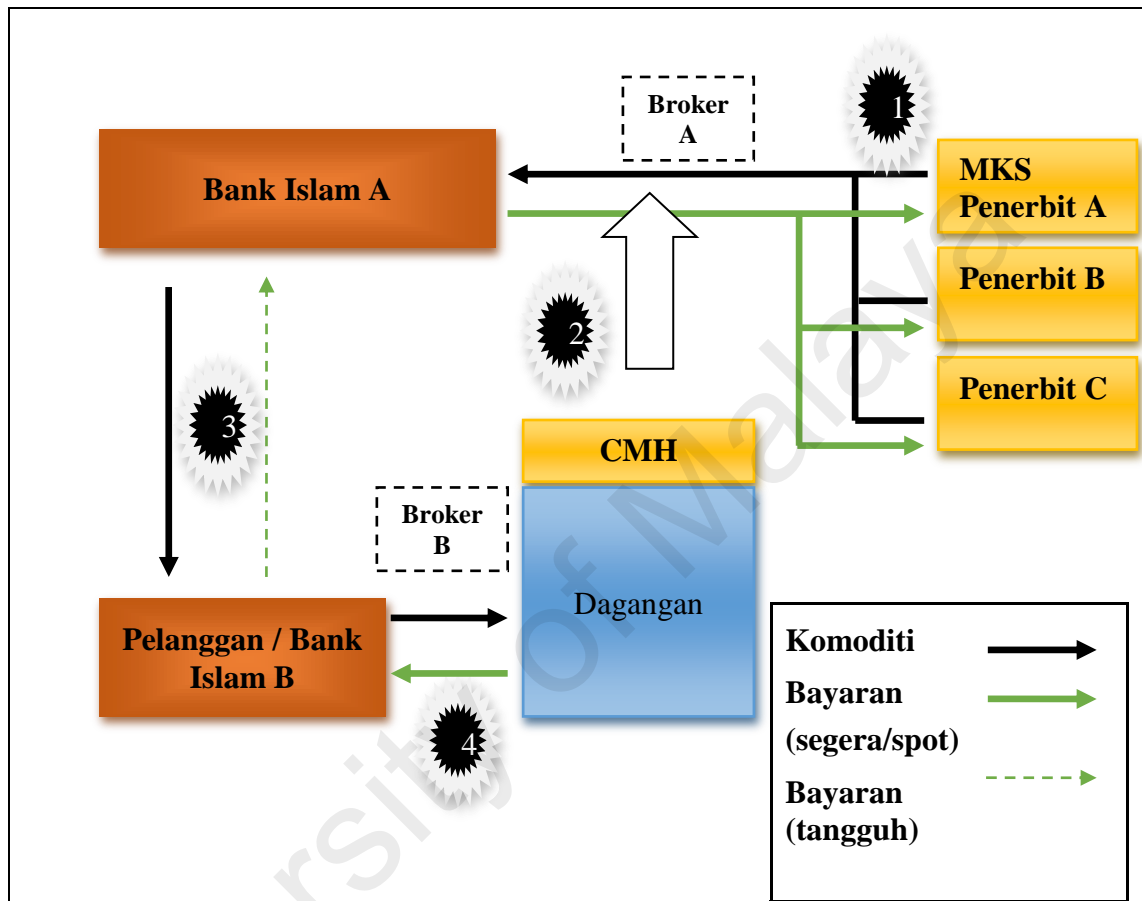
Rajah di atas juga menunjukkan pergerakan waran dan tunai dalam aliran pihak yang terlibat di dalam transaksi (terjemah) persetujuan awal berserta keuntungan bagi perjanjian yang akan dilaksanakan pada masa hadapan atau persetujuan bersama untuk harga modal dan harga tambahan untung bagi tarikh akan datang (*pre-agreed principal plus a mark-up at a pre-agreed future date*) membawa kepada deposit berbentuk sintetik. Projek *tawarruq* bermula mengikut asas perjanjian pembelian daripada pembeli, kemudian penjualan komoditi kepada pelanggan berasaskan premis *murābahah* yang akan dipindahmilik secara konstruktif. Klien akan melantik bank sebagai agen dalam penjualan komoditi tersebut. Bank kemudiannya menjual komoditi itu kepada pihak ketiga. Setelah urusan pembelian selesai, bank akan menyerahkan jumlah wang kepada klien.<sup>28</sup> Dalam prosedur pertama dan tiga tiada percanggahan syarak. Walau bagaimanapun dari sudut keabsahan syarak adakah boleh dilakukan perjanjian untuk

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Contoh perincian bagi komoditi. Type of Commodity: Plastic Resin. Maximum Price per Tonne : RM 33,000 per tonne. Last Price Change: 1 December 2014. Trading Platform: Bursa Malaysia Suq Al-Sila'. The above Commodity is used as the underlying Commodity for certain deposit-based/financing-based/investment-based products and its maximum pricing will remain until further notice. We will communicate to customers on the actual commodity details and price per tonne (not exceeding the maximum price) on the date the commodity is traded. Please be informed that any further changes above the maximum commodity price will be communicated to customers whose application is in process. For any renewal of Term Deposit-i using the above commodity (or any other approved commodity), the final renewal profit rate will be informed to customers based on prevailing board rates on the renewal date as listed below under item 4 "Term Deposit-i" or as published at branches. Laman sesawang Standard Chartered <https://www.sc.com/my/saadiq/deposit-rates.html> di akses pada 6.2.2015.

membeli komoditi yang ditetapkan oleh pelanggan di awal kontrak. Sekiranya kedua pihak yang terlibat dalam transaksi berjanji (merancang) untuk membeli dan menjual antara mereka, maka Imam *Al-Shāfi'ī* menyatakan akad tersebut tidak sah.<sup>29</sup>



**Gambar Rajah 5.2:** *Tawarruq Munazzam* atau Komoditi *murābahah* menggunakan CPO<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Ahcene Lahsasna, *Shariah Issues And Resolutions In Contemporary Islamic Banking And Finance*, (Kuala Lumpur: IBFIM, 2014), 188-189.

<sup>30</sup> Aznan Hassan, *Fiqh Issues and Operations Problems In Contemporary Products: Special Focus on Commodity Transactions* (Universiti Islam Antrabangsa), 11. Carta di atas menunjukkan proses komoditi *murābahah* menggunakan CPO atau minyak kelapa sawit dalam CMH.

1) pemilik bagi CPO menjual secara terus komoditinya kepada Bank Islam via Broker (A).  
 2) CMH (Commodity Murābahah House) memberi jaminan bagi prestasi penjual MKS.  
 3) Kemudian bank Islam (A) menjual komoditi kepada kliennya atau bank Islam (B). Islamic bank (A) sells commodity to its client or another Islamic bank (B).  
 4) Klien kepada bank Islam (B) melantik bank (A) untuk menjual komoditi tersebut kepada Komoditi Murābahah Houset melalui Broker (B)



Sebagai contoh Bursa<sup>31</sup> *Suq al-Sila'* (BSAS) yang memperkenalkan Komoditi *murābahah House* sebagai platform untuk membantu menggerakkan transaksi kewangan Islam. Secara khususnya, komoditi *Murābahah House* atau Bursa *Suq Al-Sila'*<sup>32</sup> menawarkan penyelesaian untuk menyelaraskan *tawarruq* berasaskan kepada pasaran komoditi yang sebenar. Platform inilah yang dikatakan telah menyediakan transaksi komoditi yang asli. Pemilikan dan penghantaran komoditi sentiasa tersedia tanpa banyak kekangan berbeza dengan praktis *tawarruq* yang menggunakan platform (*London Metal Exchange*).<sup>33</sup>

Bagi pihak yang menyanggah *tawarruq munazzam* beranggapan bahawa ia merupakan satu bentuk manipulasi untuk keperluan mendapatkan wang tunai (*personal financing*), di mana akadnya hanyalah transaksi antara bank dan pelanggan di atas kertas tanpa adanya pemindahan kepemilikan. Sementara Malaysia membolehkan penggunaan sistem *tawarruq* bersandarkan pada kaedah *fiqhiyyah* “*Al-aslu fi al-muamalah al-ibahah*”<sup>34</sup>, bahawa semua jual-beli adalah halal kecuali yang ada larangannya. Dalam erti kata lain masih berada dalam ruang lingkup *ijtihad*.<sup>35</sup> Namun

<sup>31</sup> Definisi bursa ialah pasaran moden dalam konteks pasaran matawang, awraq maliah, juga pasaran komoditi, dan ‘*amalaat, wal-qatu at-tahamaniah* dan selainnya. Al-shanqithi, Muḥammad Amin Walad Ali li al-Ghalawi, *Al-Ijtihad wa Taṭbīqāthuhu al-Muaʿsirah fi majāl al-Aswaq al-Māliyah*, (Beirut: Dar al-Ibn hazam, 2008), 242. Manakala Qurrah Daghi pula memberikan definisi bagi bursa dari sudut ekonomi kepada “tempat khusus yang dikhususkan bagi aktiviti-aktiviti perniagaan yang khusus kepada pertukaran matawang, saham-saham dan bon-bon, dan wang ringgit.kertas, (*awraq tijariah*), (*syahadat al-wadai'*) dan sebagainya dengan disandarkan kepada akad komoditi di antara pengeluar (*muntaji*) dan peniaga. Qurrah Daghi, Ali (*Bahas Aswaq Al-Māliyah*) Fi Majallah al-Iqtisad al-Islāmī, Jeddah: Daurah Ke-6, Bil 6, 2:421.

<sup>32</sup> Bursa suq al-sila bertujuan memenuhi wang dan kapital pasaran. Platform ini bertujuan mengukuhkan bursa malaysia dalam pasaran global antarabangsa (*global market place*). Esensi atau tren bursa suq al-sila' yang menggunakan konsep *murābahah*

<sup>33</sup> Asyraf Wajdi, Can Bursa Malaysia's Suq Al-Sila' (Commodity murābahahhouse) Resolve The Controversery Over Tawarruq?, Research Paper No 10/2010), 1-2.

<sup>34</sup> Ustaz Nazri Chik (Ketua Penasihat Syariah BIMB) dengan temubual bersama penulis pada 8 Oktober 2013.

<sup>35</sup> Engku Rabiah, Essential Reading In Islamic Essential Reading In Islamic Finance, Engku Ali, E. R. A. (2008). Bay' al-ʿīnah and Tawarruq: Mechanism and Solutions. Dalam Bakar, M.D et. al, Essential Readings in Islamic Finance, Lumpur: CERT Publications Sdn Bhd 134, 133-165)

hujjah menggunakan kaedah *fiqhiyyah* adalah tidak kuat kerana masih memerlukan kaedah *uṣūliyyah* dan *maqāṣidiyyah* bagi menjadikan ia hukum yang dinamik<sup>36</sup>.

Malah *naṣ-naṣ* yang masih berbentuk *ẓanni* boleh dipertikaikan *dalalah* dan *dilalahnya* untuk mengukur sejauh mana isu komoditi dalam *tawarruq* menepati *maqāṣid al-Sharī'ah*sebenar. Menurut Muḥammad Iman Sastra Mihajat, dalam aplikasi ini, pemerhatian lebih teliti perlu dilakukan bagi memastikan transaksi ini tidak menjadi hanya semata-mata pertukaran antara dua dokumen di antara dua broker atau antara institusi kewangan Islam semata-mata. Instrumen *tawarruq munazzam* sewajarnya hanya menjadi pilihan ketika situasi terdesak bagi mengelakkan instrumen *ribawi*. Penggunaan secara meluas *tawarruq munazzam* akan menjejaskan industri dalam jangka masa yang panjang. Maka Badan *Sharī'ah* perlu memantau dengan lebih teliti pemakaian *tawarruq* termasuk komoditi *murābahah*.<sup>37</sup>

#### ii. Pengurusan Kecairan Wang

Tidak dinafikan kelebihan *tawarruq* ialah ia merupakan produk alternatif kepada *bay' al-ṭinah* serta menggunakan peranan tiga pihak<sup>38</sup>. Secara tidak langsung ia memberi satu pilihan kepada pengguna untuk memilih produk terbaik bagi mereka. Namun begitu perlu diambil perhatian salah satu elemen penting dalam *ḍarūrah* ialah menjangka risiko akhir atau "*I'tibar al-Maāl*".<sup>39</sup>

Di antara isu-isu *sharī'ah* yang timbul daripada *tawarruq munazzam* ialah apakah niat yang terbit daripada pihak yang berinteraksi bertujuan untuk mendapatkan

---

<sup>36</sup> Kaedah *fiqhiyyah* tidak boleh dijadikan sumber hujjah dan *istinbāt*.

<sup>37</sup> Muḥammad Iman Sastra Mihajat & Aznan Hasan, *Tawarruq Practice for Liquidity Management: Comparative Study between Komoditi Shariah Indonesia and Bursa Suq Al Sila` Malaysia*, *International Journal of Excellence in Islamic Banking & Finance*, Vol. 4, Issue 1, Mac 2014, 1-16.

<sup>38</sup> Bank Negara Malaysia, *Tawarruq Guideline*, 17 November 2015.

<sup>39</sup> Rika Nakagawa, *The Journal Of Applied Business Research – January/February 2009 Volume 25, Number 1; The Evolution Of Islamic Finance In Southeast Asia: The Case Of Malaysia*, Rika Nakagawa, Institute Of Developing Economies, Japan, *The Journal Of Applied Business Research – January-February 2009 Volume 25, Number 1*, 111-126.; Rohmad, Muḥammad Iman Sastra Mihajat, Aznan Hasan, *Tawarruq Practice For Liquidity Management In Islamic Money Market In Indonesia And Malaysia*, *Jurnal Ekonomi Syariah Vol 1 No 2* (2013), *The Real Tawarruq Concept The Product Of Islamic Bank For Liquidity Risk Management* M. Iman Sastra Mihajat, Ttp.

kecairan kewangan. Walaupun hujah bagi mereka yang menolak dan menerima mempunyai syarat namun konsep *darūrah* yang berasaskan *mashaqqah* atau kepayahan dalam mendapat kecairan kewangan tidak diimplementasi dengan baik secara menyeluruh oleh semua institusi kewangan Islam.

Oleh yang demikian ketika keadaan terdesak atau *darūrah* bagi mendapatkan tunai dan kecairan kewangan bagi perbankan Islam tidak boleh tertumpu kepada produk yang dibangunkan berasaskan jual beli semata-mata sebaliknya perlu menjurus kepada produk perkongsian untung yang lebih dinamik dan berwibawa bagi mencergaskan pembangunan produk kewangan Islam.<sup>40</sup>

Antara isu lain yang membimbangkan berlaku dalam *tawarruq munazzam* ialah berlakunya elemen *bay' al-ṭnah* iaitu melibatkan dua pihak yang berkontrak. Sekiranya ia melibatkan tiga pihak sahaja, maka ia akan menjadi *bay' al-ṭnah al-thulathiyah* (*triparties bay' al-ṭnah*) sebagaimana yang diamalkan oleh institusi kewangan Islam sebelum ini kecuali jika tidak disengajakan. Namun dalam operasi produk-produk kewangan Islam, segalanya akan berjalan sebagaimana yang telah disistamkan. Justeru itu *tawarruq* sepatutnya melibatkan sekurang-kurangnya empat pihak<sup>41</sup> dan jualan itu tidak sepatutnya kembali kepada pihak pertama yang bertindak sebagai pembekal pertama barangan yang dijual beli.<sup>42</sup>

Realitinya bank negara tidak mewajibkan penglibatan empat pihak. Ia hanya boleh berlaku apabila diminta oleh pelanggan iaitu pihak bank sebagai agen pelanggan. Dilihat dari sudut ini, produk berasaskan *tawarruq* tidak mampu dibezakan sepenuhnya dengan *bay' al-ṭnah* justeru ia masih menghantui aspek *ḥīlah* yang menimbulkan

---

<sup>40</sup> Habib Ahmed, *Product Development In Islamic Banks*, (Edinburgh University Press, 2011).

<sup>41</sup> Laman sesawang <https://www.souqalmal.com/financial-education/ae-en/tawarruq-and-murabaha-whats-the-difference/> diakses pada 5 April 2017.

<sup>42</sup> ‘Abd al- Hakim Osman, Pematuhan Shariah Di Bawah Ifsa Dan Cabaran-Cabaran Semasa, Prosiding Kliff 2014.

polemik berpanjangan dalam sarjana Islam sehingga kini<sup>43</sup>. Oleh itu keharusan produk berasaskan *tawarruq* masih tertakluk kepada *ḍarūrah uṣūliyyah*. Apabila tiada lagi keperluan hukum asal sama ada halal atau haram kembali berperanan. Dalam hal ini Rifiq al-Misri telah menegaskan bahawa harus bagi seseorang melakukan *tawarruq* untuk memperolehi wang tunai dalam keadaan terdesak.<sup>44</sup>

Justeru itu keperluan mendesak boleh dijadikan petunjuk sebenar terhadap keharusan tersebut dan ianya tidak terhad kepada *mutawwariq* sahaja asalkan *maṣlaḥah ‘ammah* tidak dinafikan sepenuhnya. *Maṣlaḥah ‘Ammah* di sini merujuk kepada pelanggan manakala *maṣlaḥah khasṣah* merujuk kepada bank ataupun pemegang saham. Walau bagaimanapun *maṣlaḥah khasṣah* boleh bertukar menjadi *‘ammah* jika ia bertindak sebagai penentu kepada penguasaan ekonomi umat Islam di Malaysia. Namun menyediakan pembiayaan dan keperluan tunai pelanggan merupakan *maqāṣid ‘ammah* bagi perbankan kerana tujuan utama kewujudan bank Islam ialah menyediakan alternatif kepada produk *ribawi*.

Motif daripada *mutawarriq (the seeker of cash)* adalah untuk memperolehi tunai dan obligasi hutang (*liability*) yang lebih tinggi daripada harga tunai yang perlu diselesaikan secara bertanggung pada masa hadapan.<sup>45</sup>

### iii. Isu Kesepakatan akad

Golongan yang menyokong tiadanya larangan dalam isu persepakatan akad membawa dalil<sup>46</sup> bahawa unsur penyusunan (*al-tanzīm*) ini amat penting dalam realiti perbankan

<sup>43</sup> Asyraf Wajdi, Asyraf Wajdi Dusuki, Can Bursa Malaysia's Suq Al-Sila' (Commodity murābahah House) Resolve The Controversery Over Tawarruq?, (kertas kajian, No 10:2010), 17.

<sup>44</sup> al-Miṣri, Rafiq Yunus, Bay' al-Taqsit, Taḥlil al-Fiqhīwa Iqtisādī, Dar Al-Qalam, 68. Ini kerana bersadarkan kepada hadis jual beli muḍtharrun yang berhajatkan kepada cash. Di sisi mazhab Hanabilah menolak Tawarruq kerana tidak berhajatkan barang, tetapi Ulama kontemporari bagi Hanabilah seperti Bin Baz Soleh Uthaimin menerima Tawarruq kerana ḥājah. Dan kerana ketiadaan alternatif daripada salam dan hutang. Fatwa Sheikh Muḥammad Ibn Ibrahim, Majallah Buhuth Al-Islāmīyyah, 54.

<sup>45</sup> al-Rusyaidi, Ahmad Fahd, 'Amaliyyāt al-Tawarruq wa Taḥbīqātuhā al-Iqtisādiyyah fī al-Maṣarīf al-Islāmīyyah, ('Amman : Dar Al-Nafa'is li al-Nashr wa al-Tawzi', 2005), 69.

<sup>46</sup> Hussein 'Azeemi 'Abd Allah Thaidi, "Perlaksanaan Akad Pembiayaan Peribadi-I Tawarruq Di Bank Islam Malaysia Berhad (Bimb)" (tesis Sarjana, Universiti Malaya, 2014), 107.

Malaysia terutama dari sudut melancarkan pergurusan transaksi pembiayaan serta melindungi nilai suatu komoditi dan memudahkan urusan pelanggan justeru ia mampu mempengaruhi daya kompetitif sesuatu produk pembiayaan Islam<sup>47</sup>.

Manakala golongan yang menyokong pula menyimpulkan bahawa unsur penyusunan dan persepakatan awal tidak boleh dijadikan asas bagi pengharaman dan pembatalan sesuatu akad. Sesuatu akad dikira sah jika ia menepati syarak pada zahirnya dan pada kandungannya serta telah memenuhi rukun dan syaratnya justeru *al-tawarruq* adalah dibolehkan tanpa mengira sama ada ia *al-munazzam* atau tidak<sup>48</sup>.

Hadis yang menyebut larangan tersebut diriwayatkan oleh 'Ali Ibn Talib r.a:-<sup>49</sup>

“Akan datang suatu masa yang sukar di mana orang kaya akan menahan (harta) yang ada di tangannya, padahal mereka tidak diperintahkan demikian. Lalu Allah berfirman:-

“ Dan janganlah pula kamu lupa berbuat baik dan berbudi sesama sendiri” (Al-Baqarah: 237) dan dilakukan jual beli ke atas orang *al-mudtharrun*. Sesungguhnya Nabi saw melarang jual beli ke atas *al-mudtharrun*, jual beli *gharar*, dan jual beli buahan sebelum ranum-”<sup>50</sup>

Keperluan orang ramai terhadap tunai atau kecairan merupakan sebab utama dan alasan wajar wujud bagi pelaksanaan jual beli *bay' al-'inah* dan *tawarruq*. Seseengah orang berpandangan transaksi ini sebagai solusi yang positif (*makharij*) untuk memenuhi keperluan kecairan kewangan bagi manusia, tanpa perlu pergi kepada transaksi yang berasaskan riba. Sebaliknya, terdapat juga pihak yang melihat dari sudut negatif serta menganggap ia sebagai hīlah perundangan untuk mengharuskan urusan niaga berasaskan

---

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> al-Būṭi, Muḥammad Ibn Sa'id Ramadan, *Qaḍayā Fiqhiyyah al-Mua'sarah*, 335; Hussein 'Azeemi 'Abd Allah Thaidi, “Perlaksanaan Akad Pembiayaan Peribadi-I Tawarruq Di Bank Islam Malaysia Berhad (Bimb)” (tesis Sarjana, 2014), 48.

<sup>49</sup> Sunan Abī Dawud, Kitab: Al-Buyu, Bab: Fi Bay' al-Mudtharrūn, No Hadith: 3382, 1476.

<sup>50</sup> Apa yang dimaksudkan dengan jual beli mereka yang dalam keadaan *ḍarūrah* dan terdesak ialah mereka yang lapar dan risaukan kematian bagi diri mereka, ahli keluarga maka dia membeli sesuatu yang dapat menyelamatkan dia dan ahli keluarganya daripada kematian. Seperti sesiapa yang perlu berhutang kerana desakan untuk membeli makanan atau barang, *الدين من عليه ما لوفاء البيع الى فيضطر الدين لزمه و كمن المال ألزمه لكن البيع على يكرهه ولم بالضغط ماله غرم على الظالم أكرهه كمن أو الحرب، دار من حميمه أو نفسه فداء لزمه كمن أو الدين من عليه ما لوفاء البيع الى فيضطر الدين لزمه و كمن* ; Majmu, 9:33; Mahalli, 2:22

riba.<sup>51</sup>

#### iv. Isu Perwakilan

Pada asalnya *tawarruq* yang dibenarkan oleh ulama silam adalah *tawarruq* yang berlaku tanpa melibatkan wakil yang dibentuk secara khusus untuk menjayakan akad tersebut secara sistemetik. *Tawarruq Munazzam* melibatkan wakil yang memainkan peranan sebagai pembeli dan penjual dalam waktu yang sama. Isu yang timbul adalah keperluan wujudnya wakil untuk melaksanakan jual beli sedangkan jual beli berdasarkan *tawarruq fiqhi* tidak memerlukan wakil. Di sini timbul isu *hīlah* kewujudan wakil sama ada wakil pertama iaitu bank dan wakil kedua iaitu bursa. Apabila ianya melibatkan dua pihak yang menjadi wakil, maka timbul persoalan, adakah wakil ini diwujudkan semata-mata untuk memastikan berlakunya jual beli tulen sehingga ianya diharuskan oleh Syarak.

Menurut *al-Mani* keharusan *tawarruq* tidak menjadi isu utama kerana *wakalah* yang digunapakai dalam akad jelas diharuskan oleh Syarak. Bagi beliau, pendekatan sempit dalam *wakalah* menyebabkan berlakunya kepayahan dalam urusan *muamalat* sekali gus membawa kemunduran kepada perbankan Islam. Ia akhirnya membuka peluang kepada perbankan konvensional mendominasi sistem kewangan negara Islam. Perkara demikian akan menimbulkan *mafsadah* yang lebih besar.<sup>52</sup> Sebenarnya isu *wakalah* masih tidak dapat diselesaikan secara tuntas walaupun *wakalah* yang dilakukan kelihatan harus dari sudut Syarak. Ini kerana kewujudan *wakalah* adalah dilakukan

---

<sup>51</sup> Engku Rabiah, *Essential Reading in Islamic Finance*, (Kuala Lumpur : CERT Publications, 2008), 144.

<sup>52</sup> Hussein 'Azeemi telah menganalisa ulasan Al-Mani dengan menyatakan bahawa cadangan larangan melantik wakil dalam transaksi al-tawarruq dengan kenyataan berbunyi: tiada yang tersembunyi bahawa asal dalam al-wakalah adalah harus dan sesungguhnya pelanggan telah mempunyai pemilikan penuh untuk menggunakan komoditi yang dibelinya melalui pembiayaan al-tawarruq. oleh itu, dia berhak mengurusniagakan komoditi tersebut sama ada mahu menggunakan komoditi tersebut sama ada mahu menggunakannya atau menjualkannya dengan serta merta (selepas membelinya) atau mewakilkan bank atau sesiapa saja untuk menjualnya. menurut pandanganku, perwakilan ini diharuskan dan tiada larangannya menurut syarak selagi mana dia tidak menjualkan komoditi tersebut kepada penjual asal kerana ia termasuk dalam bay' al-'īnah Yang Dilarang". Al-Mani', Abd Allah Ibn Sulayman, *Al-Ta'sil al-Fiqhi li al-Tawarruq fi Da'wi al-Ihtiyajat al-Tamwiliyyah*, 72: 375-376, laman sesawang *Darul ifta*, dicapai 29 Mac 2017, laman sesawang <http://www.al-ifta.net> diakses pada 15 Mac 2017; Hussein 'Azeemi Abdullah Thaidi, *Perlaksanaan Akad Pembiayaan Peribadi-I Tawarruq Di Bank Islam Malaysia Berhad (Bimb)*" (tesis Sarjana, Universiti Malaya, 2014), 48.

berdasarkan motif tertentu. Jika tidak ada keperluan, kewujudan *wakalah* perlu dipertimbangkan sedangkan jual beli yang melibatkan *tawarruq fiqhi* tidak memerlukan *wakalah*.

*Tawarruq* yang tidak diatur merupakan jual beli tulen dan bukannya transaksi rekaan walaupun niat sesuatu pihak ingin memperolehi tunai daripada pembelian dan penjualan sesuatu komoditi. Untuk mewujudkan *tawarruq munazzam* yang jauh daripada *shubhah* riba, ianya memerlukan ketegasan yang lebih dari para ulama dan pakar-pakar *sharī'ah*.

Berdasarkan (AAOFI),<sup>53</sup> seseorang wakil tidak dibenarkan untuk menjual barang yang dibelinya bagi pihak *muwakkil* kepada dirinya dan wakil tidak dibenarkan melakukan akad bersama dirinya sendiri kerana ini dinamakan '*bay' al-wakil li nafsih*'. Sebaliknya *ijab* dan *qabūl* perlu datang dari dua pihak berasingan yang melakukan akad.

Jika diteliti struktur produk komoditi *murābahah* yang dipraktikan oleh kebanyakan Institusi Kewangan Islam di Malaysia, sebahagian Ulama berpandangan bahawa isu *sharī'ah* berkemungkinan berlaku kerana wakil yang akan membeli komoditi bagi pihak pelanggan adalah bank dan ia akan menjualkannya kepada bank yang sama (dirinya sendiri) yang mengakibatkan isu "*bay' al-wakil li nafsih*" berlaku.

Berdasarkan pandangan di atas, pihak bank atau mana-mana entiti bebas yang dimiliki oleh bank tidak dibenarkan untuk membeli komoditi daripada pembekal (bagi pihak pelanggan) dan menjualnya kepada dirinya kerana ia dianggap sebagai transaksi palsu atau rekaan semata-mata. Namun pihak pelanggan boleh melantik pihak asing yang tidak mempunyai hubungan dengan bank dari segi pemilikan untuk menjadi wakil menjual komoditi kepada bank bagi pihaknya.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Rujuk Bab 4.

<sup>54</sup> Muzakarah Penasihat Syariah Kewangan Islam Kali Ke-9.

Perdebatan perihal *tawarruq* menurut *Majma' al-Fiqh Al-Islāmī* dalam persidangannya yang ke-15 yang diadakan di Makkah pada tarikh 31 Oktober 1998 mengharuskan *tawarruq* tetapi ia merujuk kepada *tawarruq* yang tidak wujud persepakatan awal antara pihak yang bertransaksi. Manakala dalam persidangan yang ke-17 yang diadakan di Makkah, 19-23 Syawal 1424 keputusan yang dibuat ialah mengharamkan *tawarruq* yang diamalkan di sesetengah institusi kewangan atau yang diistilahkan sebagai *tawarruq al-munazzam* atau *al-masrafi*. Alasan penolakan tersebut ialah tindakan institusi kewangan menjadi wakil kepada *mustawriq* (pelanggan yang memerlukan kecairan wang tunai) menjual barangan yang dibeli daripada institusi tertentu kepada pihak ketiga mempunyai banyak persamaan dengan amalan *bay' al-ṭnah* dan tidak menepati konsep *tawarruq* yang diharuskan Ulama silam iaitu tidak melibatkan proses penyusunan di antara tiga pihak atau lebih.<sup>55</sup>

Pengharaman oleh *Majma' Fiqh Al-Islāmī* pada 2009 kerana adanya unsur persepakatan awal (*tawatu'*) antara bank dengan pelanggan, samada secara jelas, tersirat atau menurut *'uruf* dan juga merupakan *ḥīlah* untuk memperolehi kecairan wang tunai dengan menanggung hutang (*liability*) yang perlu diselesaikan secara tangguh pada masa hadapan. Aznan Hassan menyimpulkan isu-isu berbangkit seperti komoditi, penyerahan dan penerimaannya, isu *al-bay' al-ṭnah*, perwakilan (*agency*) dapat diselesaikan dengan alternatif Bursa *Suq Sila'* sebagai mekanisme mempermudah dan memastikan wujudnya transaksi jual beli yang nyata dengan melibatkan komoditi tempatan (*al-sila' al-mahalliyah*). Pada peringkat awal, BSS menggunakan minyak sawit mentah (msm). Malah, aset-aset fizikal seperti kereta dan barangan elektronik juga bakal diniagakan di bursa tersebut. Selain untuk membantu terciptanya kondisi jual

---

<sup>55</sup> Abdul Hakam Ridlwan, "Aplikasi Konsep Tawarruq Dalam Produk FRIA-I di CIMB Islamic Berhad" (tesis sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2012), 32.



beli *tawarruq* yang nyata, adanya aset pendasar komoditi tempatan juga akan lebih mempermudah dalam penyerahan dan penerimaan komoditi tersebut.<sup>56</sup>

Solusi ini merupakan cadangan yang baik dalam rangka menjadikan fatwa pengharaman *darūrah* itu terkeluar daripada perbahasan dan elemen yang menjadikan produk *tawarruq* itu difatwakan oleh Majlis Fatwa *Fiqh* pada 2009. Ini kerana fatwa berperanan sementara dan boleh dirujuk kembali mengikut keadaan setempat serta tidak berfungsi sebagai pandangan yang muktamad. Memandangkan bank negara sendiri juga mengharuskan *tawarruq munazzam* sebagai salah satu produk yang boleh diadaptasi dalam pembiayaan dan pelbagai lagi produk lain, maka keharusan *tawarruq munazzam* adalah lebih praktikal dan sesuai untuk dilaksanakan.

Bagi memastikan sejauh mana *tawarruq* dipakai dalam praktis perbankan Islam, Siddiqi mengaplikasikan kaedah dan *mafsadah*. Beliau melihat kesan memudaratkan itu lebih besar daripada kelebihan yang dilaungkan oleh mereka yang cenderung kepada *tawarruq*. Beliau membawa sudut pandangan makro ekonomi perspektif ketika mana aplikasi jual beli *tawarruq* akan menyokong sistem ekonomi berasaskan hutang. Ini berdasarkan kenyataan bahawa *bay' al-tawarruq* telah dimanipulasi oleh perbankan Islam untuk mencipta instrumen berbentuk jual beli hutang atau *debt instruments*. Siddiqi secara jelas menyelar instrumen yang berasaskan hutang yang digunakan secara berlebihan dalam mengurus tadbir urusan kewangan Islam. Ini kerana penciptaan hutang berasaskan pasaran instrumen berbentuk hutang melalui aplikasi jual beli *tawarruq* akan mewarisi masalah yang sama yang dihadapi oleh sistem ekonomi kapitalis iaitu aktiviti spekulasi, ketidakcekapan pembahagian dana dan pengagihan kekayaan yang tidak saksama. Beliau menegaskan aplikasi jual-beli *tawarruq* di

---

56 Aznan Hasan, Why Tawarruq Needs To Stay: Strengthen The Practice Rather Than Prohibitng It, Islami Finance News, 24 Jun 2010.

perbankan akan meluaskan dikotomi antara praktis dan teori ekonomi Islam, justeru menurut beliau sepatutnya tidak dijalankan lagi.<sup>57</sup>

Isu yang berkaitan dengan bank ialah secara hakikatnya ia tidak mempunyai minat dalam menyediakan komoditi terhadap pelanggan. Dalam situasi ini, dua objektif terhasil dalam kontrak *tawarruq munazzam* secara jelas. Pertama, niat bank untuk memperolehi wang tunai daripada pulangan tinggi yang akan diterima pada masa akan datang. Kedua niat pelanggan untuk pemerolehan wang tunai melalui hutang-hutang tertunggak yang lebih besar jumlahnya. Maka proses-proses dalam bentuk operasional yang memberi gambaran ketara dalam melahirkan *tawarruq* sebagai *hīlah* yang menghasilkan riba. Justeru, resolusi Akademi *Fiqh* Islam dalam menyanggah *tawarruq munazzam* dapat menyimpulkan beberapa aspek negatif iaitu penjual mengambil peranan sebagai agen yang menjual komoditi kepada pembeli yang lain atau mengatur para pembeli, tanpa mengira pelaksanaan perniagaan yang sedang dijalankan memenuhi syarat dan rukun atau hanya berdasarkan adat dan praktis sahaja. Ini membuatkan *tawarruq* menyerupai dengan kontrak yang dilarang dalam *bay' al-ṭinah*.

Proses yang terlibat dalam kebanyakan kes tidak memenuhi keperluan penghantaran sebenar dan pemilikan yang diperlukan bagi mengesahkan kesahihan.<sup>58</sup> Bagi mengelakkan situasi ini, pengaplikasian adaptasi sistem yang telah diamalkan di Jordan dan Kuwait yang menggunakan produk *tawarruq munazzam* perlu dijadikan contoh aplikasi dalam mengusahakan agar pemilikan tersebut benar-benar dimaksudkan seperti yang disyaratkan dalam akad jual beli.

---

<sup>57</sup> Nejatullah Siddiqi, *Economics Of Tawarruq, How Its Mafasid Overwhelm The Masalih*, Paper Presented In Workshop On Tawarruq And Its Methodological Issues, London: London School Of Economics. (2007),

<sup>58</sup> Ahcene Lahsasna, *Shariah Issues And Resolutions In Contemporary Islamic Banking And Finance*, 188-189.

### 5.2.1 (b) Aplikasi *Ḍarūrah* dalam *Tawarruq*

Syarat ketat yang diletakkan oleh sebahagian fuqaha bagi memastikan sesuatu produk bertanggung itu menepati *māqaṣid al-sharī'ah* wajar diambil kira pertimbangannya. Ianya bukan sekadar untuk menyukarkan umat tetapi demi memastikan produk-produk tersebut benar-benar mematuhi kehendak Syarak yang asal. Malah ianya masih boleh dibentuk dan dicerap dalam kerangka konsep *al-ḍarūrah al-uṣūliyyah al-maqāṣidiyyah*. Ini amat diperlukan bagi mengharmonikan di antara pandangan yang menegah dan dalam masa yang sama turut meraikan keperluan semasa. Tindakan ini dilihat akan memberi ruang penambahbaikan dan pembentukan produk-produk baru dalam fasa seterusnya (AAOFI) misalnya telah meletakkan syarat yang agak ketat dalam pelaksanaan *tawarruq al-munazzam* iaitu:

- i) dengan tujuan untuk mendapatkan tunai,<sup>59</sup>
- ii) tidak dibolehkan berjual beli komoditi secara bertanggung kemudian menjualnya secara tunai<sup>60</sup>;
- iii) tidak boleh melantik penjual atau pembeli sebagai ejen (*al-wakalah*) untuk menjual atau membeli komoditi<sup>61</sup>
- iv) penjual mesti memiliki aset atau komoditi ketika waktu jualan berlangsung selain dari memiliki hak pemilikan terhadap barang yang dijualnya
- vi) Seterusnya jual beli kedua dalam transaksi *tawarruq* mestilah diselesaikan selain dari pembeli pertama/asal.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Al-Miṣri, Rafiq Yunus, *Bay' al-Taḥqīq, Taḥlīl al-Fiqhī wa al-Iqtisādī*, (Damshiq: Dar Al-Qalam, 1997), 120.

<sup>60</sup> Hassan, Husayn Hamid, *al-Tawarruq al-Masrafi al-Munazzam*”, laman sesawang <http://www.Hussien-Hamed.Com/Pagedetails.aspx> diakses pada

<sup>61</sup> Al-Uthaimin, Muḥammad Taqī, *Ahkām al-Tawarruq wa Taṭbīqātuhu al-Masrafiyyah, Munazzhomah Mu'tamar Islami Majma' Fiqh Islami Dauli*, UEE, Daurah ke-19, 9-13

Oleh yang demikian dapat disimpulkan di antara pra-syarat yang paling utama yang perlu diperhatikan agar konsep *darūrah* dalam transaksi akad *tawarruq munazzam* ialah komoditi (objek *tawarruq*) mesti dijual kepada pihak selain daripada salah satu dari mana ianya dibeli secara bayaran tertunda (pihak ketiga), untuk mengelakkan *bay' al-ṭinah*, yang dilarang sama sekali. Komoditi tidak harus kembali semula kepada penjual dengan persetujuan terlebih dahulu atau membuat pakatan sulit antara kedua-dua pihak atau mengikut tradisi kebiasaan.

Kriteria di atas adalah untuk memastikan bahawa komoditi secara fizikalnya telah dipindahkan daripada penjual asal kepada pihak pembeli, kemudian dijual semula kepada pihak akhir yang bukan penjual asal demi mengelakkan berlakunya *bay' al-ṭinah*<sup>62</sup>. Hal ini menunjukkan bahawa pra-perkiraan atau persepakatan awal antara institusi-institusi kewangan dalam kontrak *tawarruq* masih mempunyai isu hukum yang belum benar-benar dapat diselesaikan secara pasti.

Dalam meleraikan permasalahan khilaf bagi isu perwakilan ini, *Salah al-Shalhoob* telah menggariskan beberapa cadangan penambahbaikan dalam kontrak *tawarruq munazzam* antaranya ialah komoditi yang dijual kepada pelanggan perlulah dimiliki sepenuhnya oleh si penjual; institusi kewangan tidak menjadi agen kepada pembeli untuk menjual komoditi di pasaran tetapi sebaliknya dijual sendiri oleh pembeli untuk mendapatkan tunai dan institusi kewangan pula boleh bekerjasama dengan pelanggan dalam perniagaan untuk menjual komoditi secara tangguh atau secara tunai. Dari sudut pengamalannya cadangan ini tidak menyumbang kepada penyelesaian sebenar bahkan lebih menyusahkan pelanggan yang akhirnya mereka akan memilih perbankan konvensional.

---

<sup>62</sup> Ahcena Lahsana, *Q&A In Islamic Finance*, 120.

<sup>63</sup> Ibraheem Musa Tijani, Ibraheem Musa Tijani, "Fatwa In Islamic A Snapshot Of Tawarruq In," 2013, 1–5. Aaofi Yang Telah Dinyatakan Di Dalam Standard No. 30, Artikel 4/5.

Sebagaimana yang telah digariskan oleh AAOFI syarat bagi penjual dalam *tawarruq munazzam* ialah penjual mesti memiliki aset atau komoditi ketika waktu jualan berlansung selain dari memiliki hak pemilikan terhadap barang yang dijualnya. Syarat ini berasaskan bahawa *tawarruq* ialah transaksi jual beli maka ia perlu mematuhi syarat jual beli dalam *Shari'ah*. Seterusnya jual beli kedua dalam transaksi *tawarruq* mestilah diselesaikan selain dari pembeli pertama/asal.<sup>64</sup>

Dalam masa yang sama *tawarruq* dalam bentuk pendepositan adalah diharuskan berdasarkan keperluan sebagai alternatif kepada jual beli *bay' al-'inah* dan kebanyakannya digunakan dalam pembiayaan produk deposit dan pengurusan kecairan kewangan. Ringkasnya, mekanisme bagi komoditi *murabahah* yang menggunakan akad *tawarruq* melalui proses berikut:-<sup>65</sup>

- i- Pelanggan melantik bank sebagai agen untuk membeli komoditi berbentuk logam daripada pedagang logam A secara tunai dalam pasaran logam yang kukuh.
- ii- Bank kemudiannya akan membeli logam tersebut daripada pelanggan dengan harga tangguh pada harga kos termasuk tambahan kadar keuntungan
- iii- Kemudian bank akan menjual balik komoditi kepada metal trader B di dalam pasaran dagangan logam.

Unsur *darūrah* dan *hājah* dalam akad *tawarruq* merupakan aspek *al-mashaqqah*. Apa yang dimaksudkan di sini ialah kepayahan atau kesukaran iaitu *al-mashaqqah* dalam bentuk desakan mendapatkan kecairan wang yang diperlukan oleh pelanggan. Kecairan kewangan ini merupakan satu elemen *al-darūrah* yang memainkan peranan penting dalam memastikan kelangsungan perjalanan institusi kewangan Islam terutama dalam sektor perbankan Islam sebagai pihak yang menyediakan pembiayaan pinjaman

---

<sup>64</sup> Ahcena Lahsana, *Q&A In Islamic Finance*, 120.

<sup>65</sup> Shariah Resolution On Islamic Finance, Bank Negara Malaysia, (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 2007), 22.

kepada pelanggan. Apa yang menjadi pengukuran kepada ketepatan aplikasi *tawarruq* dalam mencapai konsep *darūrah uṣūliyyah* ialah bagaimana produk *tawarruq* dilaksanakan atau lebih tepat lagi proses operasi *tawarruq* dilaksanakan. Pandangan-pandangan yang mengkritik *tawarruq munazzam* mempunyai hujah berdasarkan aplikasi semasa di perbankan Islam. Kontrak *tawarruq munazzam* atau (*Organised Tawarruq*) yang dilaksanakan di perbankan Islam semasa memberi indikasi kesediaan kerjasama dalam menyalurkan wang tunai untuk nilai kredit yang lebih tinggi. Niat pelanggan untuk mendapatkan tunai segera dengan membayar jumlah yang lebih tinggi pada masa akan datang memerlukan kepada bentuk bukti yang ketara dan jelas.

Menurut Ahcena Lahsasa pula, *tawarruq masrafi* telah dipersembahkan oleh perbankan Islam dalam keadaan yang dipastikan kelancaran pelaksanaan serta memenuhi syarat sepertimana *tawarruq fiqhi* (klasik). Bagi beliau penggunaan metal atau logam dalam *tawarruq munazzam* tidak boleh dijadikan faktor penolakan terhadap kontrak tersebut. Malah aspek tambahan dari sudut operasi dan prosuder *tawarruq munazzam* berbanding *tawarruq* klasik tidak boleh dianggap sama seperti pra kepada pembelian berdasarkan perjanjian tidak literal dalam kontrak klasik *murābahah*.<sup>66</sup>

Meneliti pandangan Ahcena Lahsasa, ianya masih bersifat operasional dan belum mampu merungkai polemik tidak berkesudahan dalam bab *Tawarruq Munazzam*. Ini kerana aspek *tawarruq munazzam* bukan hanya berkisar soal hukum dan aplikasi semata-mata tetapi kerangka asas dalam metodologi hukum yang perlu menjangkau melebihi kewangan Islam dan perlu melihat dari aspek ekonomi. Ini kerana sebagaimana yang dinyatakan oleh Mohammad Farooq bahawa keputusan yang

---

<sup>66</sup> Ahcene Lahsasna, *Shariah Issues*, 188-189.

mengharuskan *tawarruq munazzam* mempunyai kepincangan syarak sebagaimana berikut:<sup>67</sup>.

- i) Perlu menilai *maṣalih* (*manfaat*) dan *mafāsīd* (*kemudaratan*) yang terlibat, kerana amalan ini pada skala yang besar (oleh institusi kewangan) merupakan suatu hal yang baharu tanpa rujukan kepada pengamalan fuqaha silam bahkan secara kualitatifnya sebahagian ulama membezakan di antara *tawarruq masrafi* dengan *tawarruq fiqhi* yang diamalkan di peringkat individu.
- ii) Secara umumnya penilaian *maṣalih* dan *mafāsīd* dalam kes pengamalan praktis *tawarruq munazzam* adalah di luar keupayaan pakar *sharī'ah*. Ia memerlukan kepakaran yang sukar diperolehi dalam kalangan sarjana *sharī'ah* pada masa kini<sup>68</sup>.

Berdasarkan pandangan tersebut keharusan *tawarruq munazzam* perlu kepada penelitian terhadap implikasi makro ekonomi<sup>69</sup>. Mustahil untuk mengesan *mafsadah* secara keseluruhannya tanpa melalui jalur makro ekonomi. Yang dimaksudkan dalam membenarkan penggunaan produk ini hanya khusus kepada individu sahaja. Proses menganalisis implikasi ekonomi diperlukan bagi mengesan *mafsadah* sebenar terhadap keharusan *tawarruq*.<sup>70</sup>

Tidak dapat dinafikan, melalui akad *tawarruq* yang telah diadaptasi kepada pelbagai produk terutama *tawarruq munazzam* agak memberi kemudahan kepada pelanggan kerana ianya menawarkan kemudahan pembiayaan kewangan yang pelbagai.

---

<sup>67</sup> Omar Farooq, *The Riba-Interest Equation And Islam: Reexamination Of The Traditional Arguments*, Mohammad November (2005, Ttp).

<sup>68</sup> Siddiqi, Nejatullah, *Shariah, Economics And The Progress Of Islamic Finance: The Role Of Shariah Experts*,” Prosiding The Seventh Harvard Forum On Islamic Finance, Cambridge, Massachusetts, Usa, April 2006.

<sup>69</sup> Makro ekonomi, *The Intent Of Shariah Apakah Peranan Sharian Dalam Melihat Dari Sudut Makro ekonomi*.

<sup>70</sup> Mohammad Omar Farooq, *The Riba-Interest Equation And Islam: Reexamination Of The Traditional Arguments*, 19.

Namun ia perlu memenuhi dan *mafsadah* yang dianjurkan dalam mumalat Islam iaitu menjauhi *hīlah* riba yang ditawarkan oleh *bay' al-'īnah*. Justeru itu, jika kita ingin mengatakan *tawarruq munazzam* boleh diterimapakai, ianya tetap perlu melalui beberapa proses pemantauan yang bukan sahaja melangkaui perbahasan teknikal dan *fiqhi* semata-mata bahkan memasukan kerangka *al-darūrah* yang berasaskan prinsip *maqāsid* agar produk *tawarruq* yang dihasilkan melalui proses yang lebih organik dan pragmatik<sup>71</sup>.

Menurut para penyokong *tawarruq*, komponen prosedur adalah sah menurut kerangka *Sharī'ah*. Jika akad yang melibatkan individu terlibat dan proses di anggap sah, maka tiada sebab untuk menolak prosedur *tawarruq munazzam* sebagai akad yang diterima oleh Syarak. Ini kerana prosedur *tawarruq*, mengandungi akad dan transaksi yang dapat dijustifikasikan dari sudut keabsahan Syarak. Bank hanya membeli komoditi daripada pasaran komoditi dan mendapatkan hak pemilikan melalui klausa yang bertepatan dalam dokumen transaksi.

Berdasarkan kepada kerangka *al-darūrah uṣūliyyah* yang diketengahkan oleh Imam *Juwāynī* jual beli juga termasuk dalam *darūrah*. Oleh itu *bay' tawarruq* juga boleh dikaitkan dengan pemakaian *darūrah uṣūliyyah* sebagaimana yang dimaksudkan oleh Imam al-Juwāynī<sup>72</sup>.

Secara dasarnya bagi meletakkan produk *tawarruq* secara umum dan *tawarruq munazzam* secara khusus dalam kerangka *al-darūrah* yang telah direkonstruksi, para penasihat *sharī'ah* dan pengamal kewangan Islam perlu melihat dari perspektif risiko

---

<sup>71</sup> Rahimin Affandi 'Abd al- Rahim, **et. al**, Pendekatan Baru Maqāsid shari'ah Dalam Pengajian Syariah di Malaysia, Jurnal Fiqh: No. 3 (2006), 35-80. Organisme dapat ditakrifkan sebagai seluruh realiti kehidupan pada dasarnya berjalan secara harmonis, integrasi, penuh perkaitan antara faktor dalaman dan luaran serta penuh dengan kepastian. Atas dasar ini, kaedah terbaik untuk memahami realiti kehidupan manusia perlu mengabungkan kesemua bentuk disiplin keilmuan, seperti sejarah, sosiologi, ekonomi dan sebagainya. Pragmatism; semua fenomena kemanusiaan yang dikaji adalah bersifat kontekstual, tidak ada satupun dalam kehidupan ini yang tidak berkait dengan konteks dan kondisinya yang bersifat khusus. Atas dasar ini, kajian terhadap elemen manusia akan menjadi lebih mendalam sekiranya dilihat kepada aspek kontekstual sesuatu objek yang dikaji.

<sup>72</sup> al-Juwāynī, Haramyn Abi al-Ma'ali 'Abd al- Malik, *al-Burhān Fi Uṣūl Fiqh*,



akhir (*i'tibar al-maāl*). Dalam kes produk berasaskan *tawarruq* jika dikatakan bahawa dengan mengaplikasikannya ke dalam produk-produk bertanggung akan menyebabkan kemudaran yang sama tahap atau kemudaran yang lebih besar kepada institusi perbankan dan pelanggan maka kerangka *darūrah uṣūliyyah* perlu diterapkan bagi mencari keseimbangan di antara mereka yang menolak dan mereka yang menerima secara mutlak *tawarruq munazzam* ini. Isu-isu *shar'iah* yang telah dibahasakan sebelum ini seperti kewujudan aset hakiki, penyelarasan persepakatan awal, kecairan kewangan, penggunaan bursa komoditi luar negara dan pelantikan bank itu sendiri sebagai ejen penjualan komoditi perlu diletakkan dalam stuktur *maqāṣid al-kulliyah*. Ini berikutan proses-proses pembinaan produk berasaskan *tawarruq* masih tidak menepati keseluruhan prinsip *maqāṣid al-kulliyah* yang bukan sahaja untuk menjauhi riba tetapi memelihara kestabilan mikro dan makro kewangan Islam.

Secara asasnya pemakaian *darūrah* dalam *tawarruq munazzam* mempunyai kaitan dengan dua pihak iaitu pelanggan dan bank. Bank memerlukan kecairan kewangan yang merupakan survival kepada perbankan Islam. Manakala pelanggan juga memerlukan pembiayaan untuk memenuhi keperluan pembiayaan yang bersifat *darūrah* dalam kehidupan mereka. Kedua-dua keperluan mempunyai keutamaan masing-masing. Keperluan pelanggan dianggap '*ammah* secara berterusan manakala keperluan bank boleh bertukar ganti di antara *maṣlaḥah 'ammah* dan *maṣlaḥah khasṣah*. Jika institusi perbankan Islam perlukan sokongan yang kuat untuk menandingi perbankan konvensional maka keperluan tersebut dianggap *maṣlaḥah 'ammah*.

Ini kerana pembiayaan pinjaman merupakan penggerak utama ekonomi umat Islam masa kini. Namun apabila keperluan tersebut sudah tercapai, maka ia akan bertukar menjadi *maṣlaḥah khasṣah*. Justeru keperluan hakiki yang bersifat '*ammah* hanya kepada pelanggan. Walau bagaimanapun, apabila tiada alternatif terhadap produk pembiayaan berasaskan pinjamam yang diyakini benar-benar mematuhi kehendak

syarak, maka *tawarruq munazzam* dianggap aplikasi sementara yang diharuskan oleh syarak. Ianya bersifat *mu'aqqatan* berdasarkan kaedah *al-darūrah tuqaddar biqadariha*. Apabila kedua-dua pihak bersifat *'ammah* sekalipun, ia masih juga tidak menjejaskan keharusan produk tersebut kerana pertentangan di antara keduanya tidak berlaku. Namun keharusannya juga bersifat sementara (*mu'aqqatan*) disebabkan keperluan yang mendesak. Dalam hal ini, di antara perkara yang mengekang pengamalan secara *kulli* dan syarat-syarat penuh dalam produk *tawarruq* yang diadaptasikan kepada *tawarruq munazzam* ialah kekangan daripada aspek perundangan, persekitaran yang kurang sesuai, serta tidak mempunyai infrastruktur perbankan yang kuat, masih belum mempunyai sistem e-pembayaran, pasaran modal yang belum kukuh, ketiadaan pasaran kewangan serta sistem kewangan yang baik.<sup>73</sup> Faktor-faktor ini yang menguatkan lagi pemakaian *al-darūrah* dalam produk *tawarruq munazzam* secara khususnya.

Maka penerapan kerangka konsep *al-darūrah al-uṣūliyyah al-maqāṣidiyyah* memerhatikan proses penyusunan iaitu (التنظيم) tidak membawa kepada *ḥīlah* yang boleh merosakkan *māqāṣid al-sharī'ah*. Ini kerana *al-tanzīm* itu, ada yang dapat membina hukum dan terdapat pula yang meruntuhkan hukum. Selain daripada itu bagi memastikan akad *tawarruq* diaplikasikan mengikut konsep *al-darūrah* sebenar, maka produk berasaskan *tawarruq munazzam* mestilah lebih murni daripada *'īnah* dan ia perlu bersifat sementara. Ini kerana kewujudan produk berasaskan *tawarruq munazzam* mempunyai elemen *ḥīlah* yang diharuskan syarak wajar bersifat sementara dan tidak merosakkan akad. *Ḥīlah Shari'yyah* diharuskan untuk tujuan mencapai *māqāṣid al-sharī'ah* dan bukannya merosakkan maksud *maqāṣid*. Maka *ḥīlah* yang berdiri atas keperluan semasa perlu bersifat sementara selaras dengan tujuan *ḥīlah* yang dibenarkan syarak.

---

<sup>73</sup> Dr Ahcene Lahsasna, (Pensyarah Syariah and Undang-undang INCEIF) dalam temu bual dengan penulis, 7 September 2015.

Sekalipun terdapat dalil dan *naş* yang menyokong keharusan *tawarruq munazzam* yang didokongi oleh pengamal produk tersebut namun kewujudan *naş* tersebut masih bersifat *muhtamal* dan *zanni al-dilalah* kerana praktis yang berlaku ketika kewujudan *naş-naş* tersebut berbeza dengan praktis *tawarruq* masa kini. Sebaliknya *naş-naş* tersebut memerlukan kepada kefahaman terhadap interpretasi *naş* berdasarkan realiti semasa dan setempat. Ia mempunyai kaitan dengan peranan *tanzim*, *wakalah*, *qabd* dan bayaran tunai yang berlaku sama ada sebagai *hīlah* untuk mengharusan hutang semata-mata ataupun untuk memenuhi keperluan yang bersifat *ḍarūrah*. Justeru itu bagi memastikan keabsahan syarak benar-benar berlaku dalam produk bertanggung maka kerangka al-*ḍarūrah* ini perlu diaplikasikan dengan secermat mungkin berdasarkan kefahaman sebenar terhadap *māqaşid al-sharī'ah*.

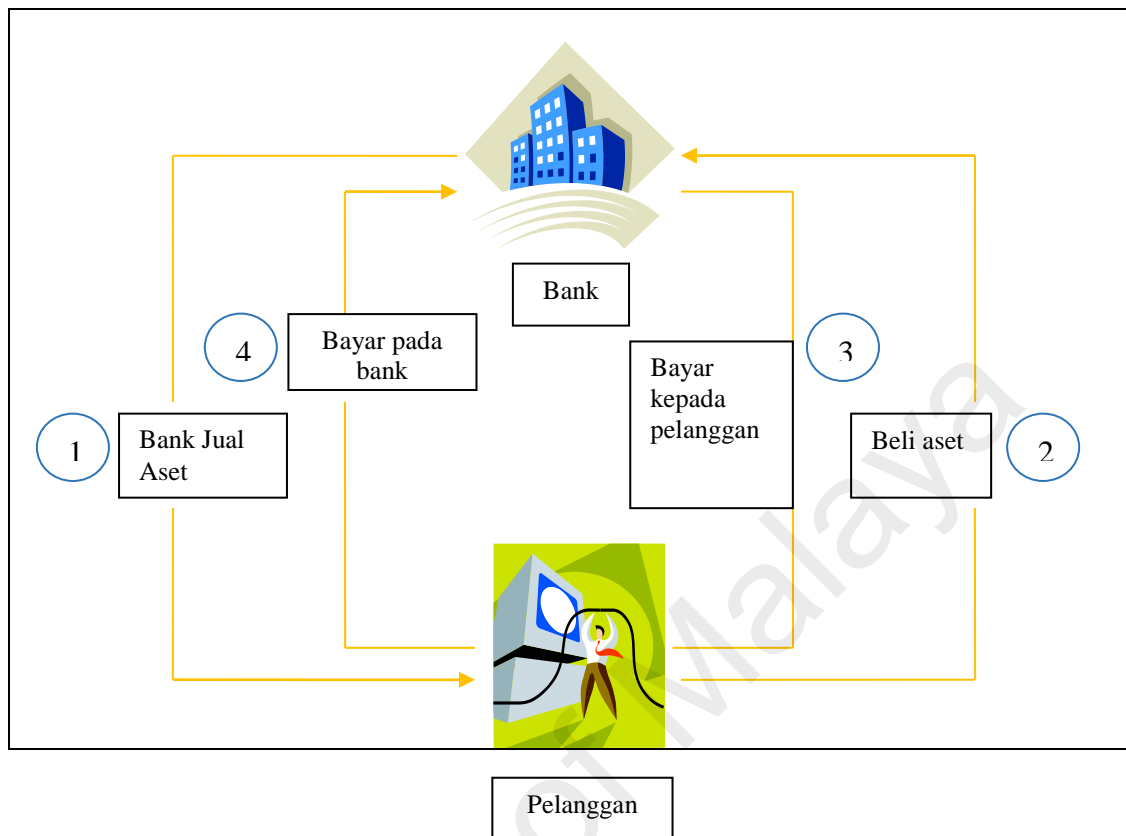
### 5.2.2. Pemakaian al-*Ḍarūrah* Dalam Produk berasaskan Bay' al-*Ṭinah*

Akad Bay' al-*Ṭinah* seperti yang telah dinyatakan sebelum ini boleh didefinisikan sebagai suatu akad jual beli yang disusuli dengan pembelian semula oleh penjual dengan harga yang berbeza.<sup>74</sup> Ia diamalkan dalam beberapa bentuk produk di perbankan Islam samada berbentuk kredit ataupun deposit pembiayaan peribadi<sup>75</sup>. Polemik jual beli produk *Ṭinah* lebih menyerupai jual beli *tawarruq* ini kerana asas kepada keharusan *tawarruq* ialah untuk mengelak daripada terlibat dengan *hīlah ribawi* yang ditakuti merosakkan *maqāşid* kepada pensyariatan jual beli. Begitu juga tujuan bay' al-*Ṭinah* yang memainkan peranan yang hampir sama dengan *tawarruq* iaitu menyediakan

<sup>74</sup> Bank Negara Malaysia, 2010.

<sup>75</sup> Tawfique Al-Mubārak, "Applications Of Maqāşid Al- Shari'ah And In Islamic Banking Practices : An Analysis Introduction : : The Demand Of Time.";Tawfique Al-Mubarak & Noor Mohammad Osmani, Applications Of Maqāşid al-Sharī'ah And In Islamic Banking Practices: An Analysis. International Seminar On Islamic Finance In India. October 2010, Kochi, India. 9. In the bai' al-*Ṭinah* contract is often used to offer credit cards in Malaysia. The Bank Islam Malaysia Berhad's (BIMB) Islamic credit card is one of such examples. In this contract, there are two agreements with the bank. As the BIMB's website describe, it reads "... In the first agreement, the bank sells a piece of land to the customer at an agreed price. While in the second agreement, the Bank re-purchases the land from the customer at a lower price. The difference in the price is therefore the Bank's maximum profit, which is determined in advance, unlike the conventional credit card whereby the interest charged is undetermined and it may further increase. Bank Islam Malaysia Berhad, Bank Islam Card-I, (Bank Islam Malaysia Berhad, 2009, laman sesawang bank Islam [http://www.bankislam.com.my/About\\_Bank\\_Islam\\_Card.aspx](http://www.bankislam.com.my/About_Bank_Islam_Card.aspx); internet.

pembiayaan kredit dan peribadi.



**Rajah 5.3** Mekanisme *Bay' al-Ṭinah*<sup>76</sup>

Rajah ini menceritakan mekanisme inah dalam perbankan. Sebagaimana yang diketahui *bay' al-ṭinah* dalam bentuk kontrak klasiknya ditegah oleh majoriti *fuqaha* kerana ia adalah *dhar ṭ'ah* kepada riba. Ini kerana akad jual beli yang dilakukan bukannya untuk memiliki barang jualan, tetapi sebagai jalan untuk memperoleh tunai dengan perbezaan nilai. Perbezaan nilai ini adalah riba dan riba adalah diharamkan menurut mereka yang menegah jual beli *ṭinah*. Maka *bay' al-ṭinah* yang diharamkan lebih berpaksi kepada *sadd al-dharā'i'*. Selain daripada berpandukan kepada dalil *'aqli* penegahan kepada *bay' al-ṭinah* kerana ia merupakan *wasilah* kepada kewujudan *ribawi*.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Asyraf Wajdi, ed., *Islamic Financial System: Principles & Operations*, 225.

<sup>77</sup> Ibn 'Abidin, Muḥammad Amin Ibn 'Umar, *Hāshiah 'ala Sharh al-Sheikh 'Ala uddin*, (Beirut: Dar al-Ma 'rifah, 2000) 5: 326; Ibn Qudāmah, *Mughni ma'a Sharhul Kabir*, 4:257.

Sebenarnya majoriti Ulama *Fiqh* mengharamkan *bay' al-ṭinah* bukan kerana faktor penambahan harga tetapi penegahan daripada jualan yang tidak bermotifkan untuk memperolehi barangan sebaliknya untuk mendapatkan pinjaman berbentuk riba. Ini kerana terdapat motif yang tersembunyi dari pihak yang berkontrak iaitu melakukan *ḥīlah* ke atas riba seperti penjual yang mempunyai hutang yang berupa tanggungan pembeli dalam bentuk harga bertangguh, kemudian membeli semula barangan tersebut daripada pembeli tersebut dengan harga yang lebih rendah secara tunai. Urusniaga ini membuatkan barangan itu kembali semula menjadi milik penjual pertama manakala pembeli dalam jualan pertama (dia juga merupakan penjual dalam jual beli kedua) memperolehi sejumlah wang yang menyamai nilai harga tunai. Hasilnya penjual pertama telah memberikan hutang kepada pembeli pertama secara tambahan sebanyak perbezaan harga antara tunai dengan harga bertangguh. Oleh itu urusniaga dengan menggunakan *ḥīlah* ini dikira pinjaman *ribawi* yang dikenali sebagai *bay' al-ṭinah*<sup>78</sup>.

Manakala bagi mereka yang mengharuskannya di antaranya sebahagian dari ulama *Hanafi*, berpandangan bahawa jual beli tersebut diharuskan jika hanya terdapat orang ketiga yang menyempurnakannya<sup>79</sup>. Bagi Abū Yusuf, *ṭinah* adalah harus dan sah kerana bertujuan mengelak riba namun mazhab *Hanafi* tidak sepakat terhadap larangan riba melainkan lebih cenderung kepada tegahan (*karāhah*).<sup>80</sup> *Al-Shāfi'ī* yang mengharuskan jual beli *ṭinah* dengan perincian iaitu jika terdapat syarat untuk menjual kembali barang yang telah dibeli kepada penjual asal, maka hukumnya tetap haram dan terbatal<sup>81</sup>. Situasi ini membuktikan bahawa *ḥīlah ribawi* pada asalnya masih wujud namun dilenyapkan melalui akad jual beli yang berlaku.

<sup>78</sup> Sharifah Faiqah Syed Alwi, *Pembiayaan Hutang Dalam Perbankan Islam*, 49.

<sup>79</sup> Ala' Eddin Kharofa, *Transaction in Islamic Law* (Malaysia: A.S.Noordeen, 2004), 66.

<sup>80</sup> Ibn 'Abidin, Muḥammad Amin Ibn 'Umar, *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar, Hashiyyah Ibn 'Abidin 'ala Sharḥ Tanwir al-Absar*, 7:576.

<sup>81</sup> Mustafa Dib al-Bugha, *al-Wafi fi Sharḥ al-Arba'in al-Nawawiyah*, (Damshiq: Dar Ibn kathir, 1994), 231.

### 5.2.2 (a) Isu-Isu *Sharī'ah Bay' al-ṭnah* Dalam Perbankan Islam

Terdapat pelbagai isu *sharī'ah* di dalam produk berasaskan *bay' al-ṭnah*, ada yang disepakati dan ada yang tidak disepakati. Perbincangan tentang likuiditi dan kepentingan dalam memastikan kelangsungan kewangan Islam telah dibincangkan dalam bab *tawarruq* namun apa yang menjadi titik percanggahan di antara produk kontroversi ini ialah sejauh mana penciptaan produk baru dapat menyelesaikan persoalan isu-isu *sharī'ah* yang dibangkitkan. Produk berasaskan *ṭnah* mengalami proses penambahbaikan dan fasa pembentukan produk yang berperingkat. Pada awal permulaan penubuhan perbankan Islam, secara umumnya kebanyakan bank melihat proses pembentukan akad dari sudut konteks zahir *naṣ* sahaja, maka *ṭnah* dibenarkan. Namun melihat kepada aspek *maqāsid*, maka *ṭnah* telah diberi syarat-syarat ketat untuk memelihara *maṣlahah* semua pihak.<sup>82</sup> Di antara isu-isu *shar'iah* dalam produk berasaskan *ṭnah* ialah seperti di bawah:-

#### i. Isu *Mafsadah* dalam *Bay' Al-ṭnah*

Sebagaimana diketahui bahawa *maṣlahah* tidak sunyi dari *mafsadah*. Kedua-duanya saling mendominasi di antara satu sama lain. Justeru itu elemen *mafsadah* dalam *bay' al-ṭnah* perlu diteliti sama ada ianya dianggap mendominasi ataupun tidak. Pandangan yang mengatakan bahawa *bay' al-ṭnah* telah melanggar asas-asas objektif pengamalan perbankan Islam adalah kerana *mafsadah* yang timbul daripada produk berasaskan *ṭnah*. *Mafsadah* yang timbul hasil daripada *bay' al-ṭnah* mengatasi *maṣlahah bay' al-ṭnah*. Sebagai contoh yang pertama; asasnya pihak bank mencipta sistem hutang dalam ekonomi yang menjurus kepada spekulasi yang tinggi dan meletakkan sistem ekonomi secara keseluruhannya ke dalam penanggungan risiko pembayaran hutang yang agak panjang dan membebankan. Kedua, tiada transaksi pemindahan jual beli sebenar berlaku dari sudut penyerahan barang dan keperluan pelanggan terhadap barang yang

---

<sup>82</sup> Ahmad 'Arif bin Mohd Arshad, Ketua Penasihat Shariah Compliance RHB Bank Berhad dalam temu bual bersama penulis pada 8 Oktober 2013.

dijual beli. Semuanya hanya berlaku berdasarkan dokumen yang membenarkan pertukaran di antara dua pihak dan bukan urusniaga sebenar. Urus niaga juga tidak melibatkan pihak luar yang mampu menjana mikro ekonomi. Hal ini tidak menepati *maqāṣid al-aṣliyyah*<sup>83</sup> dalam *muamalat* iaitu *rawaj al-amwal* (peredaran harta). Ketiga, akad ini masih terdedah kepada kewujudan elemen *ribawi* yang dipakai dalam bentuk *hīlah*. Keempat, dokumen perjanjian jual beli dalam *bay' al-ṭinah* tidak menuntut Bank memiliki jualan tersebut dalam tempoh tertentu yang menandakan liabiliti bagi pihak bank. Ini kerana bank kebiasannya memiliki sijil tersebut hanya beberapa minit atau kurang daripada itu. Oleh yang demikian keuntungan yang bank raih tanpa memiliki hak pemilikan dan liabiliti adalah *antagonistic to the rights to profit*, sebagaimana yang dituntut oleh prinsip "*al-Kḥaraj bil-Ḍaman*".<sup>84</sup>

Imam al-Shafie menganggap jual beli ini diharuskan jika dilihat daripada asal kontrak tersebut kerana kewujudan mafsadah terhadapnya masih bersifat kemungkinan. Keyakinan dan sangkaan berlakunya mafsadah adalah dua perkara yang bertentangan sedangkan tidak ada petunjuk yang menunjukkan keutamaan di antara keduanya. Meskipun beliau berpendapat tegahan itu hanya berlaku jika sampai ke tahap pasti atau sangkaan yang kuat barulah ditegah. Namun Imam Malik berpandangan sebaliknya dengan mengambil kira faktor implikasi dan kesan hasil akad tersebut. Menurut beliau, jual beli tangguh dikira membawa kepada mafsadah melihat kepada kesan akad seumpama ini lebih memberi mafsadah walaupun tidak sampai ke peringkat sangkaan yang kuat bahawa mafsadah itu akan berlaku<sup>85</sup>. Pertembungan ini dilihat berdasarkan pertimbangan hasil penelitian terhadap *sadd al-dhariah* yang merupakan kaedah *usuliyyah* bagi menilai pemakaian mafsadah.

---

<sup>83</sup> *Maqāṣid aṣliyyah* ialah *maqāṣid* yang tidak dapat tidak mesti dijaga oleh mukallaf iaitu kepentingan asas dalam agama. Kepentingan-kepentingan asas tersebut adalah menjaga agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Sama ada ia diterima baik atau tidak ia sebenarnya berfaedah kepada mukallaf.

<sup>84</sup> Telah ditakhrij dalam bab 3.

<sup>85</sup> Ridzwan Ahmad, *Standard Maṣlahah Dan Mafsadah Dalam Penentuan Hukum Islam Semasa Di Malaysia*, (Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2004), 234.

Melihat daripada pandangan Imam al-Shafie dan Imam Malik di atas, berdasarkan faktor semasa yang telah berlaku di perbankan Islam, operasi yang dilaksanakan menunjukkan berlakunya keuntungan berganda tanpa risiko dan liabiliti berbentuk pemilikan oleh bank. Begitu juga apa yang berlaku ialah dokumen transaksi (*article for sale*) hanya dijual kerana keperluan kepada tunai, harga pasaran bagi sijil tersebut tidak ditawarkan oleh bank. Dalam hal ini menyebabkan berlakunya kezaliman kepada pelanggan<sup>86</sup>. Perlu diambil perhatian perbezaan pandangan di kalangan para fuqaha dalam akad-akad bertanggung berkisar dari teori keharusan *hīlah* dan implementasi unsur konvensional dalam proses pembinaan akad klasik kepada produk kewangan Islam. Aspek inilah yang menjadi titik tolak kepada perbezaan mereka. Namun apa yang penting persamaan yang mereka ialah unsur *hīlah* itu tidak boleh menghilangkan objektif *māqasid al-sharī'ah* yang bertujuan memelihara harta daripada perkara yang haram dalam aspek maqāsid dalam transaksi harta yang menjangkau proses rangka semata-mata sebaliknya menggalakan pemilikan, peredaran harta, ketelusan akad dan kewujudan barang<sup>87</sup>.

### iii. Isu *Hīlah Ribawiyyah*

Bagi menggambarkan masalah *hīlah ribawiyyah* yang merupakan di antara polemik dalam jualan bertanggung perlu difahami dahulu asas kepada kontrak jual beli dalam Islam. Asasnya transaksi *bay' al-'īnah* dari sudut kerangka rukunnya adalah harus kerana berlakunya jual beli. Manakala objektif asal (*muqtaḍa al-'aqd*) daripada kontrak jual beli adalah untuk memindahkan pemilikan daripada penjual (*tamlīk*) bagi

<sup>86</sup> Majoriti mazhab *Fiqh* bersetuju *bay' al-'īnah* tidak sah dan menyerupai riba. Namun sebahagian Ulama *Al-Shāfi'ī* dan *Hanafi* mengharuskannya berdasarkan zahir akad tersebut yang mengandungi jual beli. Walau bagaimanapun apabila berlaku secara *tanzīm* maka keharusan tersebut masih terdedah kepada pertikaian hukum Syarak. Sementara *bay' al-'īnah* diharamkan di negara nusantara seperti Indonesia sebagai contoh kerana dinilaisebagai bentuk *hīlah* dan merupakan produk kontroversi (*ikhtilaf*) untuk menghindari larangan riba. Muhamad Nadrattuzaman Hosen & Amirah Ahmad Nahravi, Comparative analysis of Islamic Banking products between Malaysia and Indonesia, *International Journal Of Academic Research In Economics And Management Sciences*, April 2012, Vol. 1, No. 2.

<sup>87</sup> al-Masawi, Tahir, *Shaykh Muhammad Tahir Ibn 'Ashūr wa Kitābūhu Maqāsid al-Sharī'ah Al-Islāmīyyah*, (Tt, Basair Liintajiul 'Ilmi, 1998), 332.



mendapat pemilikan kepada pembeli (*tamalluk*). Bagaimanapun situasi yang berlaku adalah sebaliknya apabila petunjuk semasa dalam produk tersebut menunjukkan pihak-pihak yang terlibat secara substansinya tidak berminat dalam pemindahan pemilikan dan proses memiliki dalam kontrak belian, sebaliknya sebagai pertukaran kepada tunai bagi jualan tangguh dengan nilai lebih tinggi. Situasi ini yang mengundang spekulasi ianya membuka pintu belakang kepada riba atau *hīlah*.<sup>88</sup>

Isu rangka luaran dan intipati kepada maksud akad itu sentiasa menjadi kajian di dalam produk berasaskan *bay' al-ṭinah*. Ini berdasarkan setiap mazhab itu mempunyai metodologi dalam mengeluarkan hukum. Bagi mazhab *Hanbali* mereka menggunakan *sad dal-dhari'ah* sebagai hujah penegahan *ṭinah* manakala Imam *Al-Shāfi'ī* tidak menggunakan niat sebagai elemen pengharaman sesuatu akad. Maka faktor rangka atau mabani (*form*) dan ma'ni atau *substance* menjadi satu isu utama dalam produk berasaskan *bay' al-ṭinah* samada elemen *hīlah* atau pun tujuan kepada akad.

Jika melihat kepada rangka *bay' al-ṭinah* sendiri iaitu rukun jual beli ianya termasuk jual beli yang harus. Namun proses jual beli *bay' al-ṭinah* dalam perbankan Islam mempunyai elemen menyembunyikan dosa besar justeru ia tidak akan berubah hukum daripada haram kepada harus dengan hanya semata-mata melihat kepada rangka luaran. Ini kerana mereka yang bertransaksi tidak bertujuan memindahkan pemilikan harta sebaliknya berniat untuk mendapatkan riba.<sup>89</sup> Pandangan yang dipelopori oleh *Jabir* merupakan pandangan yang menegah riba berdasarkan *hīlah ribawi*. Oleh demikian syarat ditetapkan oleh *Sharī'ah Council Bank Negara* bagi memantau proses perjalanan *bay' al-ṭinah* di perbankan Islam menguatkan dimensi hukum berbentuk sementara bagi produk berasaskan *ṭinah* di dalam perbankan Islam.

---

<sup>88</sup> Engku Rabiah Adawiah, "Bay' al-ṭinah and Tawarruq: Mechanisms and Solutions", makalah Muzakarah Cendekiawan Shariah Nusantara 2006, Bank Negara Malaysia, Langkawi, 28 - 29 Jun 2006.

<sup>89</sup> Jabir, Mahmud Soleh, *Sadd al-Dzarī'ah lil Muhāfazhoh 'ala al-Ḍarūriyyāt al-Khams*, (Urdun: Dar al-Nafāis, 2011), 209.

### 5.2.2 (b) Pemakaian *al-Darūrah* Dalam *Bay' al-Ṭinah*

Isu yang timbul di sini ialah adakah produk berasaskan *bay' al-ṭinah* sebagaimana dilaksanakan dalam institusi perbankan Islam sebelum ini menepati *maṣlahah al-darūriyyah* dalam Islam. Jika ia diharuskan secara mutlak sebagaimana yang diperakui oleh bank negara Malaysia sebelum ini persoalannya mengapa disemak kembali penggunaannya dalam konteks produk bertanggung. Justeru itu pengukuran *al-darūrah* dalam *bay' al-ṭinah* perlu dilakukan berdasarkan elemen *maqāṣid* sebenar iaitu *maqāṣid 'ammah* atau *khaṣṣah* dengan *aṣliyyah* atau *tabi'yyah*.

#### i. Keharusannya Bersifat Sementara

Sebenarnya akad *ṭinah* itu sendiri adalah bertujuan membantu golongan yang terdesak dalam mendapatkan keperluan kehidupan mereka dengan cara *ḥīlah* iaitu menjual balik barangan dengan jumlah yang lebih rendah dari harga asal.<sup>90</sup> Situasi terdesak ini melihat kepada wajar kita melihat hadis yang menyebut larangan tersebut diriwayatkan oleh Ali Ibn Talib r.a:-<sup>91</sup> Situasi terdesak ini melihat kepada hadis yang menyebut larangan tersebut diriwayatkan oleh Ali Ibn Talib r.a:-

Jual beli berdasarkan situasi terdesak<sup>92</sup> ini merupakan fenomena yang diperakui oleh sebahagian *fuqaha* Islam walaupun pada dasarnya mereka tidak mengharuskannya. Di antaranya ialah Imam *Ahmad bin Hanbal* yang menyatakan bahawa *bay' al-ṭinah* berlaku daripada seseorang terdesak yang memerlukan wang tunai bersifat segera ketika mana golongan kaya enggan memberi pinjaman justeru ia terpaksa terlibat dengan *bay'*

<sup>90</sup> *Mawsū'ah al-Kuwaitiyyāh*, 9:95. Situasi terdesak ini melihat kepada hadis yang menyebut larangan tersebut diriwayatkan oleh Ali Ibn Talib r.a:-

“Akan datang suatu masa yang sukar di mana orang kaya akan menahan (harta) yang ada di tangannya, padahal mereka tidak diperintahkan demikian. Lalu Allah berfirman:-

“وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ” Dan janganlah pula kamu lupa berbuat baik dan berbudi sesama sendiri” (Al-Baqarah: 237) dan melakukan jual beli ke atas orang al-mudtharrūn. Sesungguhnya Nabi saw melarang jual beli ke atas al-mudtharri, jual beli gharar, dan jual beli buahan sebelum buah itu ranum.”

<sup>91</sup> Sunan Abi Abī Dawud, Kitab: Al-Buyu, Bab: Fi Bay' Al-Mudtharrūn, No Hadith: 3382, 1476.

<sup>92</sup> al-Bataliy Khalid Ibn “Abd al- Aziz, Aḥādith al-Buyū' al-Munhi 'anha Riwayatan Dirayatan, (Riyād: Dar Kanzu Al-Syibilia li an-Nashr wa Al-Taūzi'), 255

*al-‘īnah*.<sup>93</sup> Menurut *Ibn al-Qayyim* seperti mana yang telah diriwayatkan daripada ‘*Ali Ibn Abi Talib, bay‘ al-‘īnah*’ termasuk dalam jual beli orang yang terdesak.<sup>94</sup> Operasi transaksi tersebut melibatkan perolehan harga jualan tangguh yang lebih tinggi berbanding dengan jumlah wang tunai yang lebih kecil sebagai harga belian tunai yang merupakan fenomena *riba* pada hakikatnya.<sup>95</sup> Ini dapat dirumus berdasarkan kaedah *fiqh*:-

ذا اجتمع للمضطر محرمان، كل منهما لا يباح بدون الضرورة، وجب تقديم أحقهما مفسدة أقلهما ضرراً، لأن لزيادة لا ضرورة إليها فلا تباح

“Apabila berhimpun dua perkara yang haram bagi seseorang yang terdesak, keduanya-duanya tidak diharuskan melainkan ketika *ḍarūrah*, maka wajib mendahulukan yang paling ringan mafsadahnya, dan yang paling ringan kemudaratannya kerana menambah ke atas sesuatu yang lebih ringan dalam situasi yang tidak diperlukan adalah tidak diharuskan (haram).”<sup>96</sup>

Jual beli *bay‘ al-‘īnah* yang diriwayatkan di dalam hadis di atas disebabkan keperluan atau (*hājah*) yang bersangatan kepada aliran tunai ketika itu. Namun merujuk kepada situasi tersebut *hājah* yang bersangatan ketika zaman ini, boleh meningkat kepada *ḍarūrah* iaitu demi kelangsungan kewangan Islam serta mengelak terjebak dengan *riba* yang hakiki. Justeru itu produk berasaskan jual beli *bay‘ al-‘īnah* memberi kesan hukum berbeza dengan apa yang dibincangkan oleh para fuqaha silam. Hal ini berdasarkan kepada situasi yang berbeza di antara zaman fuqaha silam dengan masa kini.

<sup>93</sup> Abāḍiy, Abi Tōyyib Muḥammad Shamil Al-Hāq Adzim, ‘*Awn Al-Ma‘būd Sharh Sunan Abī Dawūd*, (Bab: Tegahan ‘*īnah*’), (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 261-271; Engku Rabiah, *Essential Readings*, Muzakarah ‘*īnah*’ and tawarruq,

<sup>94</sup> Sunan Abi Abī Dawūd, Kitab: Al-Buyu, Bab: *fi Bay‘ Al-Muḍtharrūn*, No Hadith: 3382, 1476.

<sup>95</sup> Mohd Parid Sheikh Hj Ahmad, *Bay‘ Al-‘īnah & Tawarruq: Kaedah Dan Pendekatan Penyelesaian*, (Muzakarah Cendekiawan Shariah Nusantara 2006, Bay‘ Al-Bay‘ al-‘īnah Dan Tawarruq: Isu-Isu Dan Penyelesaiannya Dalam Konteks Kewangan Islam, 189, 2007. (Bank Negara Malaysia.).

<sup>96</sup> Ibn Rajab, al-Imam Hafiz Zainuddin ‘Abd al- Rahman bin Ahmad, *al-Qawā‘id fil Fiqh, Taqrir al-Qawā‘id wa Tahrir al-Fawā'id*, (t.tp: Darul ‘Affan, t.t.), 2:463:.

Penggunaan prinsip *bay' al-ṭnah* dalam produk perbankan Islam telah dibenarkan oleh Majlis Penasihat *Shari'ah*, Bank Negara Malaysia tetapi semua badan pengeluar fatwa di Timur Tengah tidak membenarkan penggunaan prinsip ini dengan alasan ia membawa kepada riba<sup>97</sup>. Oleh kerana prinsip *bay' al-ṭnah* mempunyai banyak kontroversi dalam kalangan Sarjana Islam, maka kebanyakan para sarjana menyarankan prinsip *tawarruq* sebagai alternatif *bay' al-ṭnah* di Malaysia<sup>98</sup>.

Pemakaian *bay' al-ṭnah* diharuskan oleh sarjana di Selatan Asia berdasarkan pandangan Imam *al-Shāfi'ī* walaupun sarjana lain tidak mengharuskan *ṭnah*. Menurut Tawfīq Mubārak pandangan Imam *al-Shāfi'ī* ini boleh ditolak kerana pandangan ini bukan pandangan yang *mu'tamad* dalam mazhab *al-Shāfi'ī* dan hanya *ijtihād fardī* Imam *al-Shāfi'ī*. Walau bagaimanapun Imam-Imam daripada mazhab *al-Shāfi'ī* seperti *Sharbīnī* dan *Khāṭib al-Ramlī* yang merupakan pemegang kepada pandangan *mu'tamad* dalam mazhab *al-Shāfi'ī* telah menyatakan bahawa *bay' al-ṭnah* termasuk dalam kategori *karāhah*.<sup>99</sup>

Berbeza dengan pandangan di atas, sarjana dan ulama fiqh yang lain menurut *ijma'* mereka (*ijma'ul fuḥaqa*) berpendapat bahawa *ṭnah* merosakkan kontrak kerana pemakaian *ḥīlah* dalam akad bagi mengesahkan pinjaman atau pembiayaan berbentuk faedah.<sup>100</sup> Namun pandangan ini masih boleh diperbahaskan kerana masih belum sesuatu pandangan itu dikira *ijma'* jika tidak sepakat kesemua fuqaha dalam penegahan jual beli *ṭnah*.<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> Mohd Akram Laldin, *Fatwas in Islamic Banking: A Comparative Study between Malaysia and Gulf Cooperation Council (GCC) Countries*. ISRA Research Paper, 31:2012, 18.

<sup>98</sup> 'Abd al- Ghani, A. M. dan Che 'Abd Allah, A. S. *Tawarruq: Konsep dan Aplikasi dalam Kewangan Islam*. Dalam Ab. Ghani, A.M. dan Mansor, F, *Dinamisme Kewangan Islam di Malaysia*, (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2006), 128.

<sup>99</sup> al-Nawawi, Rawdatul-Talibeen, Cited In Taqi Usmani, *Verdicts On At-Tawarruq And Its Banking Application*, Laman Sesawang: <http://Www.Isra.My/Articles/Islamic-Banking/Tawarruq.Html>.

<sup>100</sup> Tawfīq Al-Mubarak & Noor Mohammad Osmani, *Applications of Maqāṣid Al-Shari'ah In Islamic Banking Practices: An Analysis*. International Seminar On Islamic Finance In India. October 2010, Kochi, India.

<sup>101</sup> Lihat dalam Al-Qarāfi, *al-Furūq*, 2:60; Ridzwan Ahmad, (tesis kedoktoran) 361.

Apabila terdapat perbezaan di antara pemakaian produk kontroversi seperti *'īnah* ini, maka wajar kita mengikut faktor setempat dan *'uruf* bagi mengukur keabsahan praktis produk tersebut<sup>102</sup>. Malaysia secara khususnya mempraktikkan *bay' al- 'īnah munazzam* sementara di Indonesia menerapkan tiga akad, iaitu *kafalah*, *qard* dan *ujrah* sehingga keharusan dan pengharamannya dipandang dari sudut berbeza. Indonesia membolehkan penggunaan dalam keadaan *darūrah* saja. Malaysia menggunakan prinsip *darūrah* sebagai salah satu landasan kuat iaitu *darūrah* yang bersandarkan kepada *darūrah uṣūliyyah* iaitu keperluan kelangsungan perbankan Islam dan kecairan kewangan. Faktor ini menjadi rujukan dalam keputusan bagi fatwa-fatwa baru dan semasa dalam perkembangan pemantapan ekonomi Islam. Hal ini juga dapat dilihat dalam implementasi *bay' ad-dayn dan Retakaful* yang menjadikan peningkatan ekonomi Islam sebagai *darūrah* dalam konteks *darūrah uṣūliyyah kulliyah (survival)* dalam sistem kewangan Islam secara lebih khususnya dalam usaha meningkatkan ekonomi Islam akan membawa kepada peningkatan pada perekonomian Malaysia.<sup>103</sup>

Tindakan ini bukanlah tidak berasas malahan bagi golongan yang melarang jual beli *'īnah* juga berpandangan bahawa larangan *'īnah* adalah kerana wasilah kepada riba. Manakala golongan yang mengharuskan *bay' al- 'īnah* melihat dari sudut produk tersebut mampu menjadi alternatif kepada produk konvensional yang kewujudan elemen *ribawinya* bersifat hakiki berbeza dengan elemen riba di dalam produk *'īnah*. Mengelak dari elemen *ribawi* yang hakiki dalam aktiviti jual beli adalah *maqsid asli* manakala mewujudkan produk yang mampu menghapuskan *ribawi* secara hakiki dianggap sebagai *maqsid tabi'*. *Maqsid Tabi'* di sini tidak bercanggah dengan *maqsid*

<sup>102</sup> Jamal, Muḥammad Mahmud Muḥammad, *Tatbiqāt al- 'Uruf fi al-Mu' amālāt al-Ma' liah al-Mu' asirah*, (Iskandariah: Dar al-al-Fikr al-Jamaie, 2008), 176.

<sup>103</sup> Muhamad Nadratuzzaman Hosen & Amirah Ahmad Nahrawi, International Journal Of Academic Research In Economics And Management Sciences, (April 2012), Vol. 1, No. 2, 14; Dr. Mohamed Fairouz Abdul Khir, Researcher of International Shariah Research Academy for Islamic Finance (ISRA) and coordinator for Islamic Banking Unit, ISRA; Shariah advisor to Malaysian Industrial Development Finance Berhad (MIDF) dalam temubual bersama penulis pada 7 Oktober 2015;

*asli* bahkan ia menyempurnakan *maqsid asli* justeru keharusannya adalah jelas di sisi Syarak namun keperluannya bersifat sementara.

Oleh itu, pemakaian *bay' al-ṭnah* dan seumpamanya harus bersifat sementara kerana pengharamannya berasaskan *wasilah* kepada riba hakiki menutup pintu-pintu kerosakan (*dharī'ah*) yang berlegar di bawah kaedah umum iaitu:-

مَا حُرِّمَ سَدًّا لِلذَّرِيعَةِ أُبِيحَ لِلْمَصْلَحَةِ الرَّاجِحَةِ

“Sesuatu yang diharamkan kerana tujuan *sadd al- dharī'ah* dibenarkan jika ada kemaslahatan yang kuat”<sup>104</sup>

Keharusan ini sebenarnya berdasarkan prinsip iaitu perkara yang diharamkan kerana *dharī'ah* maka diharuskan jika terdapat *al-hājah* berbentuk *mukammil* atau penyempurna kepada akad jual beli. Jika dilihat dari sudut *dharī'ah*, walaupun elemen *ribawi* dalam produk tersebut tidak terhapus sepenuhnya namun produk *ṭnah* adalah *wasilah* kepada terhapusnya *ribawi* yang hakiki. Erti-pengharaman riba ialah menjaga kezaliman dan *maqāṣid tabi'yyah* kepada jual beli ialah memelihara daripada sampai kepada riba (*aṣliyyah- maqāṣid*).<sup>105</sup> Dalam erti kata lain, keharusan jual beli *ṭnah* berbentuk sementara melihat daripada faktor *maqāṣid al-tabi'yyah* iaitu dikhuatiri sampai kepada elemen jual beli hutang dengan hutang. keperluan berbentuk *darūrah uṣūliyyah* berbentuk kesinambungan perbankan Islam dan *maṣlaḥah 'ammah* iaitu kecairan kewangan (likuiditi) namun keharusan ini perlu dipantau dan dilihat dari faktor semasa dan tempatan serta relevansi dari sudut *ijtihad* perkembangan hukum dan ekonomi Islam.<sup>106</sup>

<sup>104</sup> Ismail, Muḥammad Bakar Ismail, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah Baynal al-Aṣolah wa al-Taujih*, 115.

<sup>105</sup> 'Abd Allah ibn Bayyah, *Maqāṣid al-Mu'āmalāt wa Marāṣidul al-Waqiaat*, 94.

<sup>106</sup> Temubual Prof Madya Dr Zulkifli Hassan, Pensyarah Kanan Jabatan Syariah dan Undang-Undang dan Penasihat Affin Bank, bersama penulis Usim Oktober 2015.

Pemakaian konsep *al-darūrah* dalam *ʿīnah* perlulah bersifat sementara kerana elemen *ribawi* belum terhapus secara sepenuhnya. Walau bagaimanapun pendekatan ini tidak diketahui diamalkan oleh pihak MPS Bank Negara Malaysia.

ii. Parameter *Bayʿ al-ʿīnah* Sebagai Bukti Pemakaian *Darūrah*

Pembatasan bagi masalah *ʿīnah* ialah bukan semata-mata hanya kerana isu *hīlah* dan *mafsadah* seperti yang telah dikupas dalam isu-isu melibatkan produk *bayʿ al-ʿīnah* tetapi persoalan kekuatan dalil bagi yang menyokong dan menentang turut menjadi polemik tidak berkesudahan. Kesepakatan dari sudut kesahihan dan kelemahan dalil yang dibawa oleh golongan yang menentang dan menyokong boleh diperbahaskan<sup>107</sup> malah teks hadis yang menegah jual beli mereka yang terdesak sanadnya adalah majhul.<sup>108</sup>

Namun garis panduan atau parameter pengamalan *bayʿ al-ʿīnah* sebagaimana yang dikeluarkan pada 2010 memberikan indikator bahawa pemakaian produk tersebut perlukan penelitian yang terkini dari MPS bank masing-masing. Untuk meleraikan khilaf yang berlaku dan memastikan agar *darūrah uṣūliyyah* dapat dipakai dalam

---

<sup>107</sup> Daripada Ibn Ishaq al Subayʿi, daripada isterinya bahawa dia telah menemui ʿAʿishah R.A dan masuk bersamanya Ummu Walad Zayd bin Arqam lalu berkata: wahai Ummu al-Mukminin, sesungguhnya aku telah menjual seorang hamba kepada Zayd bin Arqam dengan harga lapan ratus dirham secara tangguh, dan aku kemudiannya membelinya semula dengan harga enam ratus dirham secara tunai”. Maka berkata ʿAʿishah kepadanya: “itu adalah seburuk-buruk jual beli yang engkau lakukan. Sampaikan kepada Zayd bahawa dia telah membatalkan (pahala) jihadnya bersama Rasulullah jika dia tidak bertaubat”. Al-Shāfiʿī, *Al-Umm*, 3:79.

Ditambah perkataan ini di dalam... ʿAʿishah itu membuatkan sahabat kami terdiam lalu ia tidak berkata-kata agak lama. Kemudian setelah dia menerima kata-kata ʿAʿishah itu lalu ia berkata, apakah pandangan puan jika saya hanya mengambil modalku sahaja?” lalu ʿAʿishah membacakan firman Allah yang bermaksud: Maka sesiapa yang telah didatangi akan peringatan daripada tuhanNya lalu ia berhenti (meninggalkannya) maka baginya adalah modalnya dan urusannya adalah diserahkan kepada Allah [al-Baqarah (2): 275] Tambahan lagi, para muhaddithin tidak bersepatutnya tentang kesahihan hadis tentang peringatan bayʿ al-ʿīnah. Ini kerana mengikut Ibn Hajar, tidak semestinya sesebuah hadis menjadi sahih apabila telah diriwayatkan oleh perawi-perawi yang thiqah. Golongan yang mengharuskan bayʿ al-ʿīnah ini juga telah menolak athar Saidatina ʿAʿishah (r.a.h) kerana hadis ini lemah sanadnya disebabkan salah seorang perawinya iaitu al-ʿAliyah binti Ayfaʿ tidak dikenali.

<sup>108</sup> Aznan Hassan, *Isu-Isu Dalam Penggunaan Baiʿ al-ʿīnah & Tawarruq Perspektif Hukum dalam Muzakarah Cendekiawan Nusantara 2006, Baiʿ al-ʿīnah dan Tawarruq: Isu-Isu dan Penyelesaiannya Dalam Konteks Kewangan Islam*, (Bank Negara Malaysia, 2007), 98.

produk perbankan berasaskan *bay' al-ṭnah* maka ia perlu mematuhi syarat-syarat berikut.<sup>109</sup>

- 1) Dua kontrak berasingan perlu dilaksanakan. Pertamanya kontrak jualan pihak bank kepada pelanggan dengan bayaran secara bertangguh. Keduanya kontrak pembelian semula pihak bank daripada pihak pelanggan dengan bayaran secara tunai.
- 2) Barangan atau aset mestilah bukan barangan *ribawi* dalam kategori alat pertukaran seperti emas, perak, atau (currency-matawang) kerana setiap pembayaran bagi setiap pembelian mestilah dengan wang.
- 3) Setiap dua kontrak tersebut mestilah mempunyai elemen-elemen asas dan elemen-elemen tersebut mestilah memenuhi syarat-syarat yang diperlukan dalam berkontrak. Kontrak *bay' al-ṭnah* masih diperlukan berdasarkan keperluan dan *darūrah* dalam konteks perbankan dan kewangan Islam tempatan. Bagaimanapun, dituntut untuk mengukuhkan proses operasional dan dokumentasi bagi memastikan *bay' al-ṭnah* yang dijalankan selaras dengan syarat keharusan bagi kontrak *Bay' al-Ṭnah* dalam Islam
- 4) Oleh kerana *bay' al-ṭnah* merupakan instrumen yang menjadi pertikaian dan kontroversi di kalangan sarjana, maka institusi kewangan Islam perlu mendahulukan dan menghadkan pemakaian *bay' al-ṭnah* hanya dalam produk yang sukar untuk distrukturkan (*its used in products which face difficulty in structuring them based on other consensually accpeted contract*).<sup>110</sup>

Syarat-syarat ini melalui beberapa fasa perubahan dan penambahbaikan dalam

---

<sup>109</sup> Lihat: 'Abd al- Ghani Endut, "Islamic Financing" (makalah, Basic Credit BIMB, Kuala Lumpur, 17-21 Febuari 2003).

<sup>110</sup> The Council In The Regional Shariah Scholars Dialogue pada 29 Jun 2006/3 Jamadil Akhir 1427 Resolusi Shariah In Islamic Finance, Bank Negara Malaysia, March 2007, 27.



implementasi produk berasaskan *‘īnah*. Pada tahun 2006, semua bank menjauhi produk yang berasaskan *‘īnah* kecuali yang susah distrukturkan sahaja. Pada 2009 pula, telah dikeluarkan kawalan dan seliaan bagi memperketatkan lagi pemakaian *‘īnah* dalam produk perbankan. Apabila memasuki tahun 2011, Bank negara telah mengeluarkan lagi arahan supaya syarat yang wajib dipatuhi ialah tidak boleh langsung menyatakan tentang elemen pembelian itu di dalam akad jual beli. Justeru, menurut Ustaz Arif Arshad ini merupakan salah satu bentuk yang telah dilakukan oleh bank negara bagi mewujudkan kesedaran di dalam industri.<sup>111</sup>

Tetapi masih terdapat produk berasaskan *‘īnah* di perbankan berdasarkan *al-ḥājah khaṣṣah*. *Al-ḥājah khaṣṣah* seperti *ḍarūrah* di mana hukum *al-ḥājah khaṣṣah* mestilah berbentuk sementara dan terhad apabila terdapat keperluan sahaja. Seperti kaedah “ Apa yang diharuskan kerana *al-ḥājah khaṣṣah*) tidak diharuskan apabila kehilangan *al-ḥājah* tersebut.<sup>112</sup> Maka siapa yang telah hilang elemen keperluan maka ia tidak boleh mengamalkan hukum yang berasaskan *al-ḥājah khaṣṣah* ini. Seperti *bay‘ al-arāya* dan *rukḥṣah* ketika musafir.<sup>113</sup> Imam Shāfi‘ī juga telah menegaskan tidak diharuskan *al-ḥājah* yang ditegah melainkan dalam perkara *ḍarūrah*.<sup>114</sup>

Hasil analisis juga mendapati jual beli *bay‘ al-‘īnah* yang menjadi khilaf dikalangan fuqaha masih termasuk dalam perbahasan hukum fiqh yang diiktiraf syarak (*mu’tabar*). Namun aplikasi *bay‘ al-‘īnah* dalam kepelbagaian produk pembiayaan di perbankan perlu mengikut parameter *ḍarūrah* yang telah diputuskan dalam resolusi BNM. Produk berasaskan *‘īnah* di perbankan tidak dapat dinafikan keperluannya. Namun begitu, penggunaan *bay‘ al-‘īnah* yang memenuhi parameter *ḍarūrah mu’tabar* mestilah tiada mempunyai alternatif lain bagi tujuan kecairan kewangan

---

<sup>111</sup> Ahmad 'Arif bin Mohd Arshad, Ketua Penasihat Shariah Compliance RHB Bank Berhad dalam temu bual bersama penulis pada 8 Oktober 2013.

<sup>112</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 6:127.

<sup>113</sup> al-Rasyīd, Ahmad ibn ‘Abd al-Rahman, *al-Ḥājah wa Athāruhā fi al-Ahkām Dirāsah Naẓariyyah*, 1:117.

<sup>114</sup> al-Shafī‘ī, *al-Umm*, 3:28.

dan niat mendapatkan wang tunai dan bukannya barang (komoditi). Sekalipun sifat asal kontrak tersebut termasuk dalam kategori *ḥājah* dan *ḍarūrah*, jika realiti operasi transaksi yang melibatkan akad tersebut (*uruf tijari*) menunjukkan tiada keperluan mendesak untuk menggunakan akad tersebut seperti kesukaran dalam penstukturan produk dan tiada alternatif kontrak yang lain, maka penggunaan *bay' al-ṭinah* tidak termasuk dalam *ḍarūrah mu'tabarah* kerana bertentangan dengan *maqāṣid al-sharia'h* disebabkan wujud unsur riba dalam akad tersebut.

### 5.2.3 Pemakaian *al-Ḍarūrah* dalam *Murābahah*

Produk yang berasaskan akad *murābahah* telah dianggap sebagai produk yang paling banyak menyumbang keuntungan kepada institusi perbankan Islam di Malaysia. Di antara produk tersebut ialah *tawarruq*, BBA, sukuk dan komoditi *murābahah*. Pada tahun 2014 sahaja, keuntungan berasaskan produk *tawarruq* mencecah RM 4,000,000 di *Maybank Islamic*. Prestasi ini menunjukkan kenaikan hampir 2 juta berbanding tahun 2013. Produk bertanggung lain juga menunjukkan prestasi yang memberangsangkan dengan kutipan 1 juta ringgit bagi *murābahah* dan BBA.<sup>115</sup> Di antara produk pembiayaan berasaskan akad seperti *Commodity murābahah Home Financing-i*<sup>116</sup> dan *Commodity murābahah Shop Financing-i*<sup>117</sup>.

Bagi aplikasi *murābahah* dalam pembiayaan perumahan, komoditi *murābahah* menawarkan pembiayaan hingga mencapai 70% pendapatan gaji dan margin pembiayaan lebih tinggi hingga mencecah 100% daripada nilai harga rumah. Komoditi *murābahah Home-Financing-I* berasaskan prinsip asas *murābahah* dengan membuat trading dalam komoditi seperti *Crude Palm Oil* dan *RBD Palm Oil*.<sup>118</sup>

<sup>115</sup> Rujuk Apendik 1.

<sup>116</sup> Lihat Apendik.

<sup>117</sup> Laman sesawang Hlisb <https://www.Hlisb.Com.My/Business-I/Revolving-Credit>.

<sup>118</sup> Laman sesawang Maybank

<http://www.Maybank2u.Com.My/Islamic/En/Personal/Financing/Property/Commodity-murabahah-Home-Financing-I.Page>? Maybank Islamic.

Data ini menunjukkan keanjalan akad *murābahah* yang diaplikasikan dalam pelbagai bentuk produk-produk bertanggung seterusnya menjadikan produk berasaskan akad *murābahah* sebagai produk pilihan di kalangan pengguna perbankan Islam. Yusuf Talal Delorenzo telah mengumpulkan komponen *murābahah* dalam beberapa komponen yang menjadikan *murābahah* sebagai produk yang mempunyai banyak kapasiti dalam pengaplikasian dan pengadaptasian dalam perbankan.<sup>119</sup>

### 5.2.3 (a) : Isu-Isu *Sharī'ah* dalam Produk *Murābahah*

Isu-isu *sharī'ah* dalam produk berasaskan *murābahah* dapat dibahagikan kepada beberapa isu kritikal seperti di bawah.

#### i. Isu Operasi *murābahah*

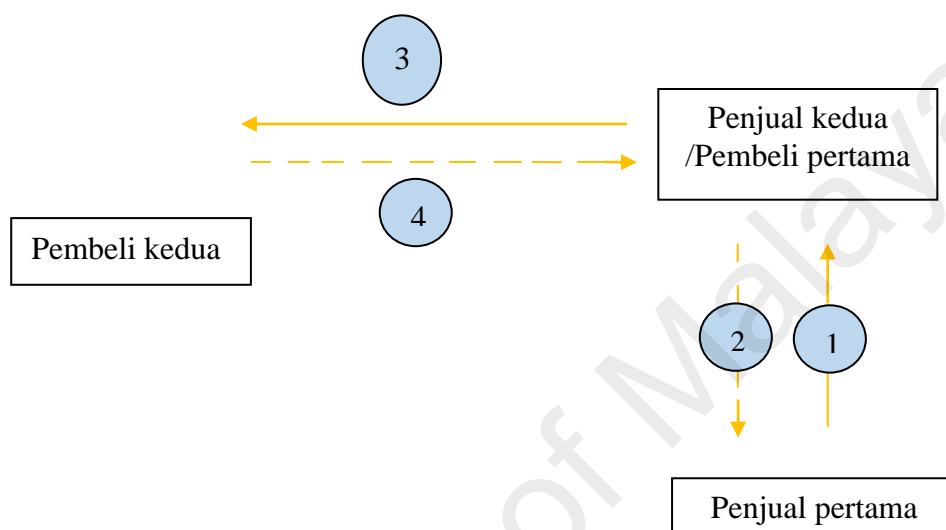
Aplikasi *murābahah* dalam perbankan berlaku dalam pelbagai bentuk samada berbentuk komoditi *murābahah*<sup>120</sup>, *murābahah lil amri bi al-shira'*<sup>121</sup> atau *murābahah asli*. Umumnya perbankan Islam mengambil kira pembiayaan jangka masa pendek sebagai faktor untuk mendapatkan pembiayaan modal kerja (*working capital*) juga sebagai kredit bagi pembiayaan perdagangan. Bagi fasiliti ini, pengguna akan mendekati Bank untuk mendapatkan pembiayaan bagi memiliki modal (*capital*) untuk membiayai stok dan inventori. Sama ada item berbentuk baru, gantian, barangan separa-siap dan material atau bahan mentah kemudian, bank akan menjual barang-barang tersebut kepada pelanggan dengan harga yang dipersetujui dan margin keuntungan. Bank kemudiannya akan memberi masa kepada pelanggan untuk menyelesaikan jual beli tangguh dalam tempoh tertentu bergantung kepada pembelian dan pembiayaan tertentu. *murābahah* yang diaplikasikan di bawah sistem tanpa riba ini bukan sahaja

<sup>119</sup> Yusuf Talal Delorenzo, *A Compendium Of Legal Opinions On The Operations Of Islamic Banks*, 1:3.

<sup>120</sup> Asyraf Wajdi Dusuki, 'Can Bursa Malaysia's Suq Al-Sila' (Commodity *murābahah* House) Resolve The Controversery Over Tawarruq?', 1; Ahcene Lahsasna, *Shariah Issues And Resolutions In Contemporary Islamic Banking And Finance*, 181.

<sup>121</sup> Shabir, Uthman Muhammad, *al-Muamalat al-Māliyah al-Mua'ṣirah fi al-Fiqh al-Islāmī*, (Urdun: Dar al-Nafais, 2007), 308; Qardhawi, Yusuf, *Bay' al- murābahah lil Amr bi al-Shira' Kama Tajriah al-Maṣarif Al-Islāmīyah*, 111.

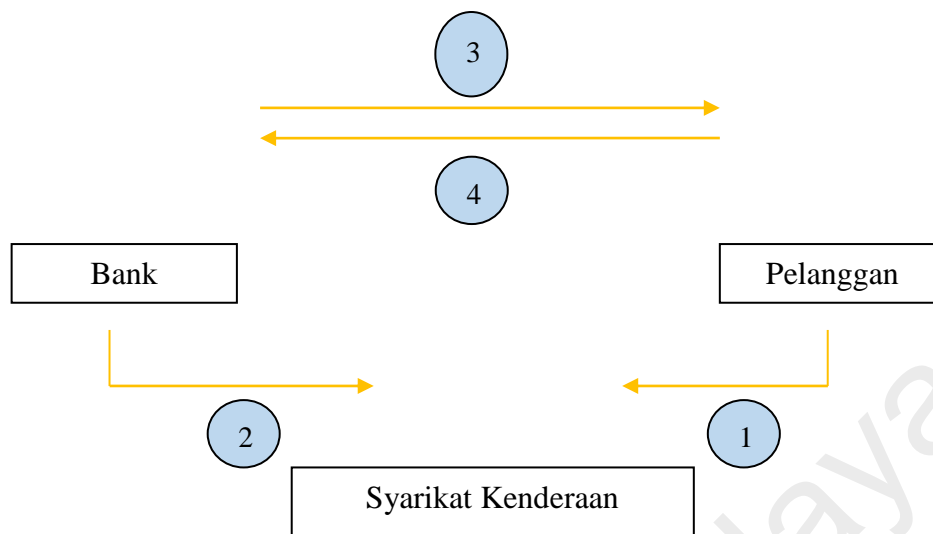
menjadi fasiliti pembiayaan bagi jangka masa singkat tetapi juga sebagai jual beli bagi harga tangguh yang diputuskan persetujuannya melalui pembayaran yang mesti diselesaikan secara sekaligus atau *lump sum*. Lanjutan daripada itu juga, telah dinyatakan apabila sampai tempoh yang dipersetujui pelanggan perlu membayar pihak bank harga yang telah dipersetujui.<sup>122</sup>



**Rajah 5.4** Ilustrasi: Carta Alir Stuktur *Murābahah Asli*

Rajah di atas menerangkan stuktur *murābahah* asli yang melihat penjual perama menjual komoditi ke pembeli pertama dan kemudian pembeli pertama menjadi penjual kedua dengan menjual komoditi kepada pembeli kedua.

<sup>122</sup> Sudin Haron; Wan Norsofiza Wan Azmi, *Islamic Banking Finance And Banking System* (Selangor: Mcgraw-Hill, 2009), 68.



**Gambar rajah 5.5 :** Contoh Stuktur *Murābahah* bagi pembiayaan Kenderaan

Rajah di atas menunjukkan perbezaan di antara *murābahah asli* dan *murābahah* dalam pembiayaan kenderaan dalam kontrak yang menggunakan akad *murābahah* di perbankan.

Berbanding jualan *al-musawamah* yang lebih sesuai digunakan oleh penjual tradisional melalui kedai-kedai biasa, jualan *al-murābahah* dikenal pasti lebih sesuai untuk diolah sehingga boleh menjadi sebuah produk pembiayaan pelanggan di bank-bank Islam pada hari ini. Ini kerana, kebiasaannya pihak pelanggan telah sedia maklum berkenaan harga asal aset yang ingin dimiliki. Lantaran itu kontrak *murābahah* dianggap sesuai walaupun ternyata kontrak jual beli *al-musawamah* masih boleh digunakan, malah ianya lebih baik bagi menghindari timbulnya masalah yang berkait dengan *Sharī'ah*. Terutamanya yang berkaitan dengan pendedahan kos modal asal yang menjadi syarat kemestian dalam *murābahah* tetapi tidak dalam *musawamah (bargaining)*<sup>123</sup>. Jualan *murābahah* secara khusus merupakan perlindungan bagi

<sup>123</sup> Nur Zuliana Osman & Mohd Adib Ismail, Aplikasi Akad Tambahan Dalam Produk Pembiayaan Perbankan Islam *murābahah*, Prosiding Perkem Vi, Jilid 2 (2011) 156 – 170.

pelanggan yang tidak mahir dan tidak mempunyai kepakaran dalam item dan barang dagangan daripada kelicikan, muslihat dan *hīlah* para peniaga.<sup>124</sup>

Menurut Sudin Haron, perbezaan fuqaha dalam akad *murābahah* bukanlah kepada keharusannya dalam transaksi perniagaan sebaliknya metode implementasi iaitu jumlah kadar kenaikan untung bank apabila barang dijual semula kepada pelanggan. Kedua, hak para pengguna untuk membuat pilihan apabila mereka mendapati harga yang diletakkan oleh pihak bank terlalu tinggi atau tidak munasabah<sup>125</sup>.

Pembiayaan berasaskan *murābahah* perlu diselia dengan baik demi kepentingan menjaga kredibiliti perbankan Islam.<sup>126</sup> Pandangan ini secara khususnya merujuk kepada aplikasi *reverse murābahah* di dalam produk perbankan di Malaysia. Namun mod perbankan ini telah dikemaskini dengan aplikasi Bursa *Suq Sila'* yang mempunyai prosedur-prosedur *sharī'ah* yang ketat dan melalui proses pemantauan daripada Bank Negara Malaysia.<sup>127</sup> Dalam contoh lain, transaksi *murābahah* berlaku apabila pelanggan membeli rumah dalam margin keuntungan yang dipersetujui oleh pembeli dan bank. Keuntungan yang diraih oleh pihak bank tidak boleh dinilai sebagai imbuhan kerana telah mengeluarkan modal awal bagi pihak pelanggan ketika membeli rumah. Ini kerana ditegah untuk memberi pinjaman dengan faedah dan akan menyebabkan riba. Sebaliknya kontrak *murābahah* ini dilihat sebagai keuntungan hasil jualan rumah oleh pihak bank kepada pelanggan. Justeru, adalah amat penting untuk menentukan secara persetujuan bersama (*mutual consent*) cara membayar kembali ratio keuntungan samada secara beransur-ansur dan akan terdapat caj tambahan daripada harga asal rumah tersebut. Kekurangan kontrak *murābahah* ialah ia tidak dapat diaplikasikan kepada seluruh pembiayaan perumahan terutamanya apabila harga rumah tidak dapat dipastikan

---

<sup>124</sup> Lihat: al-Marghināni, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, (al-Qaherah: al-Hidayah, t.t.), 220.

<sup>125</sup> Sudin Haron & Wan Norsofiza Wan Azmi, *Islamic Banking Finance And Banking System*, (Selangor: McGraw-Hill, 2009), 135-135.

<sup>126</sup> Umar Ibrahim Vadillo, *Fatwa On Banking The Use Of Interest Received On Bank Deposits*, 51.

<sup>127</sup> Tembual Encik Shamsul, pegawai operasi Bursa Suq Sil'a bersama penulis September 2015.

dan ditentukan<sup>128</sup>.

Aplikasi *murābahah* dalam produk perbankan juga bergerak dalam konteks *reverse* atau *murābahah 'aksiyyah*. *murābahah 'aksiyyah* berdiri dalam bentuk *murābahah lil amri bi al-shira*’ cuma terdapat perbezaan dalam peranan iaitu bank yang mengarahkan pihak pelanggan untuk membeli dan memberi pembiayaan mod *murābahah* dengan harga tangguh beserta penambahan keuntungan ketika akad kepada bank. Dengan kata lain *reverse murābahah* merupakan pembiayaan perbankan yang didirikan atas asas jual beli tangguh yang merupakan komponen kedua dalam Bursa Suq Sil’a.<sup>129</sup>

Tetapi secara asasnya sudut perbankan Islam, pelanggan pertama akan mengenal pasti barang yang akan dibiayai. Bank kemudian akan memastikan barang-barang, menambah tanda ke atas keuntungan, menghantar barang-barang dan mengutip bayaran daripada pelanggan itu biasanya dalam jangka tertunda. Keuntungan *mark-up* adalah peratusan daripada kos atau harga pembelian barang-barang atau bayaran sekali gus.<sup>130</sup>

Produk *Reverse Tawarruq* atau Komoditi *murābahah* mempunyai tiga tarikan utama; i) merupakan instrumen yang sangat fleksibel. ii) Selain daripada pelanggan boleh memperoleh hampir apa-apa jumlah wang melalui proses kerana komoditi seperti logam boleh dibeli di mana-mana. iii) Serta ia tidak memerlukan penjual asal aset yang mempunyai keperluan kepada aset tersebut sebagai contoh kereta dan sebagainya sebagai cagaran.

---

<sup>128</sup> Mohd Faisol Ibrahim Rosila Kamarudin, The Islamic Home Financing In Malaysia Istisna’ Base On Debt: Qualitative Approach, LABuan E-Journal Of Mu’āmalāt And Society, Vol. 8, 2014,. 27-38.

<sup>129</sup> Monzer Kahf, *al-Asasiyyāt al-Tamwil Al-Islāmī*, 167.

<sup>130</sup> Abdul Ghafar Ismail, *Money, Islamic Bank And The Real Economy*, (Singapura: Cengage Learning Asia, 2010), 66.

Justeru tiga tarikan ini memudahkan transaksi dari segi jaminan dan nilai jualan semula. Dan akhirnya ia membolehkan pelanggan bank untuk mendapatkam pembiayaan untuk item yang tidak spesifik.<sup>131</sup>

ii. Isu produk BBA

Isu nilai masa banyak berlaku dalam *Bay' Bithamānin Ājil* atau BBA yang merupakan produk yang menggunakan akad *murābahah* atau akad *bay' mua'jjal* dalam menyediakan pelanggan kelebihan dari aspek penangguhan pembayaran dalam faktor jualan berasaskan pertambahan kos untung. Produk ini mendapat sambutan di Negara-negara Asia Tenggara malah menjadi kontrak asas suatu ketika dahulu.

Obaidullah menggariskan perbezaan di antara BBA dan *bay' murābahah*, iaitu kontrak BBA, kedua-dua pihak yang berurusan berada dalam situasi tahu atau tidak tahu tentang harga pertambahan untung manakala dalam kontrak *murābahah*, menjadi kemestian untuk mengetahui kos keuntungan (*mark-up*). BBA telah menjadi satu produk yang kontroversi sehingga menyebabkan Liga Ideologi di Pakistan melaporkan \pelupusan faedah dalam sistem ekonomi:-

*“However, although this mode of financing is understood to be permissible under the Sharī‘ah , it would not be advisable to use it widely or indiscriminately in view of the danger attached to it of opening a back door for dealing on the basis of interest.”<sup>132</sup>*

Pada asasnya BBA melibatkan dua pihak berkontrak iaitu pembeli dan penjual. Sebagai contoh, Bank yang ingin menjual rumah kepada A, perlu memiliki rumah tersebut sebelum menjualnya kepada A. Namun, secara praktiknya, pihak Bank (sama ada ianya Bank Islam ataupun Bank Konvensional) tidak dibolehkan untuk menjalankan perniagaan jual beli barangan. Akta yang sedia ada hanya memperuntukkan pihak Bank

---

<sup>131</sup> Roderick Millar Dan Habiba Anwar, *Islamic Finance, A Guide For International Business And Investment*, ed in book *Retail Banking: Current And Savings Accounts And Loans* (London: United Kingdom, 2008), 35-36.

<sup>132</sup> The Council Of Islamic Ideology, *Elimination Of Interest From The Economy* (Islamabad: Government Of Pakistan, 1977).



untuk menyediakan kemudahan pembiayaan (*Financing Facility*). Tambahan pula, akta bank Islam (IBA) 1983 adalah satu akta sivil. Meskipun ianya merangkumi sistem perbankan Islam, namun ianya masih belum mencukupi untuk mengatasi pelbagai masalah yang ada ketika ini.<sup>133</sup> Keadaan ini menyebabkan tiadanya hak pemilikan oleh pihak Bank ke atas aset tersebut. Sedangkan mengikut syariat, seseorang tidak boleh menjual sesuatu yang tidak dimiliki. Sebagai penyelesaian kepada masalah yang dihadapi, pernyataan berikut perlu diperhatikan:

Dalam prosedur pembiayaan skim *Al-bay' Bithamānin Ājil* pembiaya akan membeli terlebih dahulu barang atau harta yang dikehendaki oleh pelanggan dengan cara tunai. Setelah pembelian tersebut, maka barulah harta tersebut menjadi hak milik yang sah kepada pembiaya. Setelah pembiaya mendapat hak milik yang sah, barulah pembiaya diharuskan menjual harta tersebut kepada pelanggannya sebagai pembeli dengan bayaran tangguh.<sup>134</sup> Masalah yang timbul ialah ramai di kalangan pembeli harta melakukan aqad jual beli tanpa menyedari dan memahami dengan sejelas-jelasnya harta yang mereka beli. Mereka tidak diberitahu isi kandungan surat perjanjian jual beli, kerana perjanjian tersebut. Perkara ini disentuh oleh ramai pemerhati dan sarjana kewangan Islam. Isunya ialah kebanyakan daripada pelanggan menurunkan tandatangan tanpa ditawarkan kesempatan mengkaji bagi bersetuju atau tidak dengan isi kandungan perjanjian tersebut.<sup>135</sup>

BBA dalam prinsip jual beli mengandungi proses kelulusan pembiayaan, jumlah keuntungan *al-Bay' Bithamānin Ājil* tidak dijelaskan kepada pelanggan. Pelanggan hanya dimaklumkan tentang kadar peratus keuntungan dan jumlah bayaran balik yang mesti dibayar oleh mereka sahaja. Oleh itu kaedah ini sama seperti jual beli

---

<sup>133</sup> ISRA, *Dispute Resolution In Islamic Banking*, Kuala Lumpur : *International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance* (Kuala Lumpur: ISRA), 2009.

<sup>134</sup> Osman Sabran, *Urus Niaga Al-Bai' Bithamānin Ājil, Dalam Mekanisme Pembiayaan Tanpa Riba*, (Skudai: Utm, 2000), 19.

<sup>135</sup> *Ibid.*

biasa. Dari segi realitinya BBA bukanlah suatu urusan niaga yang mempunyai prinsip dan kaedahnya sendiri. Tetapi urusan niaga ini merupakan suatu gabungan urusan niaga yang berasaskan kepada beberapa prinsip lain. Seperti prinsip *murābahah* dan *mudarabah*.<sup>136</sup> Dalam prosedur pembiayaan skim *Al-bay' Bithamānin Ājil* pembiaya akan membeli terlebih dahulu barang atau harta yang dikehendaki oleh pelanggan dengan cara tunai. Setelah pembelian tersebut, maka barulah harta tersebut menjadi hak milik yang sah kepada pembiaya. Setelah pembiaya mendapat hak milik yang sah, barulah pembiaya diharuskan menjual harta tersebut kepada pelanggannya sebagai pembeli dengan bayaran tangguh.<sup>137</sup>

### 5.2.3.(b): Pemakaian Konsep *Al-Darūrah* Dalam *Murābahah*

Analisis juga memberikan pembuktian bahawa produk berasaskan *tawarruq* yang menggunakan mod komoditi *murābahah* menjadi produk paling popular dan paling banyak digunakan oleh pelanggan dan perbankan bagi mendapatkan aliran wang tunai dan menguruskan risiko kewangan. Bagi Bank Muamalat Malaysia, produk berasaskan *murābahah* diaplikasikan menurut konteks pembiayaan manakala komoditi *murābahah* berada di dalam kategori produk *tawarruq*.<sup>138</sup> Kajian menunjukkan bahawa terdapatnya kecenderungan bagi menggunakan produk *tawarruq* dalam bentuk komoditi melalui pasaran Bursa bagi mengelakkan unsur riba dan kontroversi melalui jual beli *'inah* dan *murābahah*.<sup>139</sup>

Pulangan bagi pembiayaan *al-murābahah* adalah pasti dan ditentukan lebih awal. Justeru, adalah kurang tepat untuk menyatakan bahawa Islam hanya membenarkan penggunaan dana pembiayaan yang memberikan pulangan yang tidak

<sup>136</sup> Osman Sabran, *Urus Niaga al-Bai' Bithamānin Ājil, Dalam Mekanisme Pembiayaan Tanpa Riba*, 58-59.

<sup>137</sup> Ibid., 19.

<sup>138</sup> Di Maybank dan CIMB Islamic Bank produk *tawarruq* diaplikasikan dalam *Avariable-rate*, *Shariah-compliant* dalam pembiayaan perumahan berasaskan konsep *Murābahah* via *Tawarruq* atau komoditi perjanjian *Murābahah*.

<sup>139</sup> Lihat Lampiran A.

pasti dan berubah-ubah bergantung kepada untung sesuatu aktiviti yang dibiayai. Bagi kes *al-murābahah*, kadar pulangan kepada penggunaan dana adalah pasti walau pun kadar ini juga merupakan nisbah untung. Begitu juga, walaupun kadar pulangan pembiayaan *al-murābahah* adalah pasti dan tentu awal, ianya tidak sama dengan kadar bunga. Ini kerana kadar bunga adalah tambahan atas dana kewangan yang dipinjamkan yang tidak semestinya digunakan untuk pembelian barang atau aset tetapi mungkin semata-mata untuk memenuhi keperluan kecairan. Pembiayaan *al-murābahah* adalah pembiayaan hutang yang bersamanya tercipta wang, khususnya wang kredit. Bagaimanapun, tidak seperti wang kredit yang tercipta ekoran pembiayaan hutang konvensional berasaskan kadar bunga, wang kredit perbankan Islam adalah sepadan dengan nilai urus niaga benar. Penjajaran antara penawaran wang dengan aktiviti benar ekonomi adalah salah satu prasyarat utama kestabilan kewangan. Justeru, dilihat daripada perspektif ini pembiayaan *al-murābahah* lebih menjamin kestabilan kewangan berbanding pembiayaan yang berasaskan kadar bunga.<sup>140</sup>

Dari sudut kemaslahatan kedua pihak, maka pemakaian *darūrah* dalam produk berasaskan *murābahah* perlu memastikan syarat berkaitan isu makluman harga untung (*profit margin*) mestilah dipenuhi bagi mengelakkan gharar dan pengkhianatan terhadap jual beli *murābahah*.

Maka dalam isu melibatkan makluman harga, ia perlu dipastikan agar harga bagi pembelian pertama pihak bank daripada penjual pertama diketahui kuantiti dan ciri-cirinya kerana *murābahah* itu sendiri bermaksud jual beli dengan harga pertama dengan penambahan harga untung. Apabila pembeli kedua tidak mengetahui harga asal daripada pembelian pertama tadi (*majhulan*) maka akad dikira batal. Menurut *Hanafiyyah* ia dikira satu pengkhianatan dalam bab jual beli *murābahah* seterusnya

---

<sup>140</sup> Mansor Jusoh, *al-Murābahah : Implikasi terhadap Kestabilan Kewangan dan Model Kewangan Islam* Al-Murābahah : Implications on Financial Stability and Islamic Finance Model, *Islamiyyat* 35(2) 2013: 47 – 55.

merosakkan jual beli (*bay' al-fasid*)<sup>141</sup> jika harga asal komoditi dan nilai untung tidak dimaklumkan kepada pembeli kedua.<sup>142</sup> Perkara ini bagi memastikan bagi pihak bank dan pelanggan dapat dipelihara. Dalam aspek makluman harga, kerangka *maqāṣid khasṣah* iaitu dari aspek tidak membuat transaksi yang boleh menyebabkan pengkhianatan dari sudut amanah dalam bab makluman terhadap penambahan kos untung. Hal ini bagi memastikan *ḍarūrah* berbentuk *kulliyah* dapat dipelihara.

Manakala dalam isu BBA hendaklah diaplikasikan kerangka *ḍarūrah uṣūliyyah* yang berbentuk sementara dan *maqāṣid kulliyah* yang memelihara kemaslahatan pengguna apabila berlakunya kes terbengkalai dalam pembinaan perumahan dan sebagainya. Maka aplikasi konsep *al-ḍarūrah* dalam produk *murābahah* lebih kepada aspek kelangsungan produk di kewangan Islam yang memerlukan kepada kesinambungan produk *murābahah* yang merupakan akad induk dimana banyak diadaptasikan kepada pelbagai bentuk produk-produk perbankan. Oleh itu kerangka bagi aplikasi konsep *ḍarūrah* dalam *murābahah* ialah ia perlu mencakupi kaedah *maqāṣidiyyah* yang bukan sahaja meliputi konteks *fiqh* tetapi *maqāṣidinya* juga. Ini bagi mencapai *maqāṣid al-ḍarūriyyah al-kulliyah*. *Maqāṣid al-Ḍarūriyyah* ialah apa yang bersangatan perlu kepadanya dalam mendirikan dunia dan agama. Yang mana apabila lenyap ia tidak akan terhasilnya dunia secara konsisten. Bahkan akan membawa kepada

---

<sup>141</sup> Fasad boleh dikira dari sudut tiga aspek pertama fasadnya dari sudut rukun fasad dari sudut ribawi, fasad dari sudut terlibat dalam perkara yang ditegah dan barang yang ditegah (manahi) dan fasad dari aspek tafriq al-safqah. Ghazali, Abū Hamid, al-Wajīz fi Fiqh Madzhab al-Imām al-Syafī, (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), 110-115. Apa yang dimaksudkan dengan fasad ialah apa yang ditegah secara majazi urufi merangkumi hukum jual beli batil dan makruf, sekalipun terdapat beberapa kondisi yang membolehkannya bertukar menjadi sah bergantung kepada apa yang mencacatkan rukun jual beli maka ia dikira batal dan apa yang ma awrathu fi ghairihi fa mufsid. Di mana jual beli itu yang tidak diharuskan terbahagi kepada jual beli batil, fasad dan mauquf, 7:233; Fasad memberi maksud ditegah atau mamnu'. Apa yang dimaksudkan di sini disebut di dalam Lubab ialah terbahagi kepada 3 bahagian iaitu Batil, fasad dan makruh. Batil iaitu apa yang tidak disyariatkan dari sudut asal dan sifatnya, fasad apa yang disyariatkan pada asalnya tetapi dan bukan sifat atau kriterianya dan makruh dibenarkan asal dan sifatnya tetapi jawarahu sesuatu yang datang/atau sesuatu yang lain yang menyebabkan jual beli itu ditegah. Pengarang Lubab menyandarkan jual beli batil kepada fasad kerana ia lebih umum kerana setiap jual beli batil ialah jual beli fasad wa la akas. Sekiranya barang al-mabi atau jarga atau keduanya haram diambil manfaat darinya maka jual beli itu fasid yakni batil. Lubab, 3:24.

<sup>142</sup> *Syurutun Ma'lumiah*, 821; Jaballah, Sameer Abdu An-Nur, *Ḍawābiṭ al-Thaman wa Taṭbīqātuhu fi 'Aqd Al-Bay' Bahsun Manhajī Muqaran*, (Riyād: Kanuz Isybilīa, 2005), 248.

kefasadatan, kebinasaan serta lenyapnya kehidupan dunia dan akhirat. Malah lenyapnya kejayaan dan kenikmatan yang membawa kepada kerugian yang nyata.”<sup>143</sup> Ini selaras dengan kaedah *maqāṣidiyyah* yang berbunyi:

" وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل "

“ Syariat ditetapkan bagi hamba pada masa akan datang dan semasa”.<sup>144</sup>

Secara kesimpulannya konsep *darūrah* yang diaplikasikan dalam mod pembiayaan *murābahah* dalam produk perbankan ialah *darūrah kulliyah* iaitu konsep *darūrah* yang meliputi pelbagai aplikasi *murābahah* yang menjadi elemen penting dalam pembiayaan produk-produk diperbankan Islam seperti, *reverse murābahah*, *tawarruq munazzam* serta BBA yang juga mempunyai elemen jual beli *murābahah*.

#### 5.2.4 Pemakaian *al-Ḍarūrah* Dalam *Iṣṭisna* ‘<sup>145</sup>

Akad *iṣṭisna* ‘ dalam amalan perbankan merupakan salah satu instrumen yang selaras dengan *maqāṣid al-Sharī’ah* bagi memelihara kemaslahatan sejagat. Akad *Iṣṭisna* ‘ amat diperlukan kerana *Iṣṭisna* ‘ mempunyai peranan yang besar dalam sektor pembinaan dan membuka ruang yang besar dalam pembiayaan dan menambah baik ekonomi Islam.

*Iṣṭisna* ‘ merupakan produk yang berlaku dalam sektor pembinaan dan perumahan. Walau bagaimanapun seperti *musharakah* produk berasaskan *iṣṭisna* ‘ masih di tahap minima dan tidak memberangsangkan keuntungannya.<sup>146</sup> Secara umumnya, dalam perbankan Islam, produk yang berasaskan akad *iṣṭisna* ‘ dikira dalam empat konteks, a) samada bank menjadi pelanggan (*mustasn’ian*) b) samada bank menjadi pembuatnya (*sani’an*) c) *Iṣṭisna* ‘ *i’qori*, d) atau parralel *Iṣṭisna* ‘.<sup>147</sup> Manakala produk-

<sup>143</sup> al-Shaṭībī, *al-Muwāfaqāt* , 2:8.

<sup>144</sup> Suhaili, *Qawaid al-Masalih wa al-Mafāsīd*, 66.

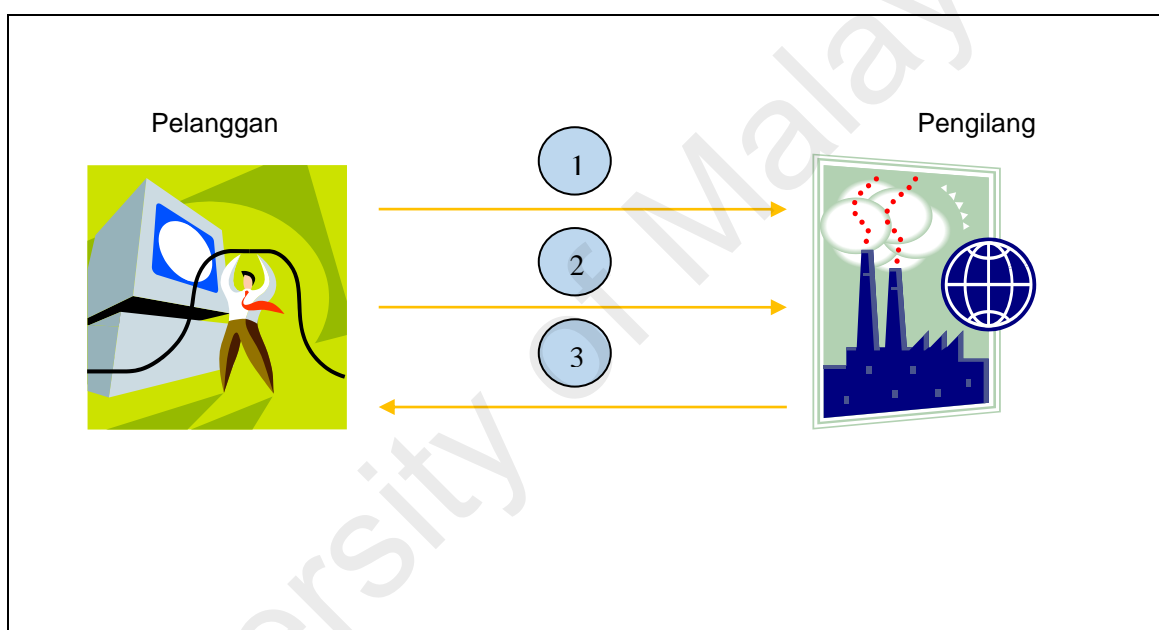
<sup>145</sup> Salahuddin Ahmed, *Islamic Banking Finance And Insurance*, (Kuala Lumpur : A.S. Noordeen , 2006), 32.

<sup>146</sup> Rujuk Lampiran B.

<sup>147</sup> Arabiyyāt, Muḥammad, *al-Maṣārīf al-Islāmīyyah wal Muassasat al-Iqṭisodiah*, (‘Amman: Dar al-Thaqafah, 2009), 186.

produk bertangguh yang berasaskan *iṣṭisna*‘ dalam perbankan dan industri diantaranya ialah *bon iṣṭisna*‘, *parralel iṣṭisna* dan *istiṣna*‘ dalam perumahan.<sup>148</sup> *Istiṣna*‘ juga digunakan secara meluas dalam pembiayaan *property* khususnya pembiayaan perumahan<sup>149</sup>.

Keharusan bermuamalah dengan *iṣṭisna*‘ dalam hal jual beli barang yang tidak ada adalah berdasarkan kepada *istiḥsan* bagi Ulama Hanafi manakala berdasarkan Ulama’ lain ia berdasarkan *ijma*‘ (yang bersandar kepada ‘uruf). Ini berikutan keperluan manusia untuk menempah barang yang diperlukan.



**Gambar Rajah 5.6** Ilustrasi: Aliran Stuktur Bay‘ *Iṣṭisna*‘ klasik<sup>150</sup>

Gambar rajah di atas menunjukkan proses *iṣṭisna*‘ klasik di mana pertamanya pelanggan meminta kepada *mustasni*‘ atau pengilang untuk membuat barang tempahan, kemudian mereka membayar pendahuluan dan seterusnya pengilang menyerahkan barang yang telah siap kepada pelanggan tanpa melibatkan pihak ketiga.

<sup>148</sup> Wail ‘Arbiyyāt, *al-Maṣārif Al-Islāmīyyah wal Muassasāt al-Iqtiṣodiyah*, (Jordan: Dar al-Thaqofah, 2006), :187-191.

<sup>149</sup> Muḥammad al-Bashir Muḥammad Al-Amine, *Istiṣnā’ (Manufacturing contract) in Islamic Banking and Finance Law & Practice*, (Gombak: A.S. Noordeen, 2006), 87.

<sup>150</sup> Asyraf Wajdi, *Islamic Financial System: Principles & Operations*, et al (ISRA:Kuala Lumpur, 2012), 209-210.

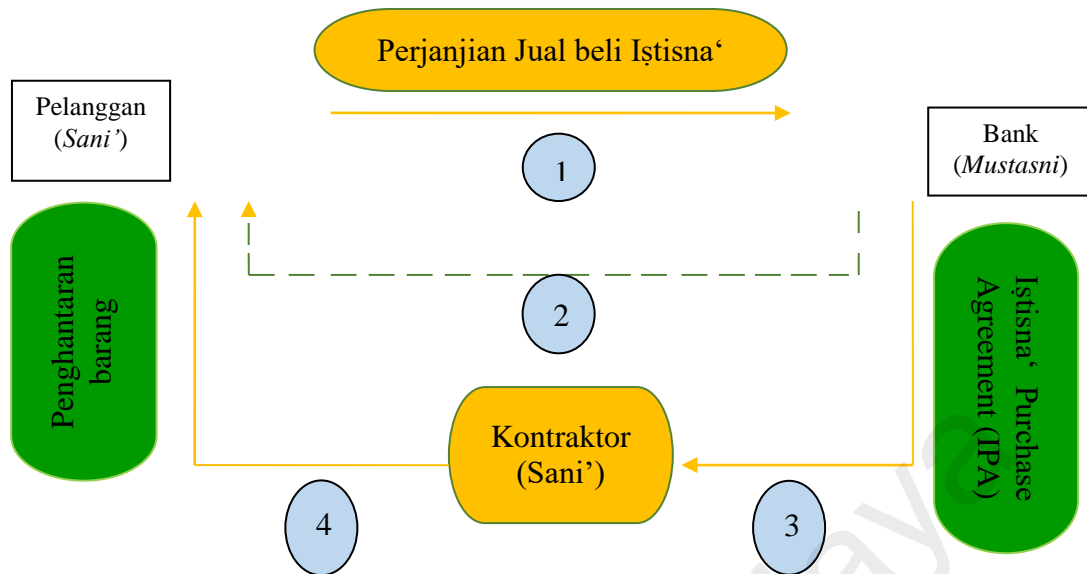
#### 5.2.4.(b) Isu *Sharī'ah* *Istisna'* dalam Perbankan Islam

Isu yang menjadi pertikaian di dalam *istisna'* ialah apakah *istisna'* yang dipakai ialah yang dimaksudkan oleh fuqaha dalam bentuk klasik atau *istisna'* yang berbentuk produk perbankan semata-mata. Jika merujuk kepada *istisna'* yang asal, pihak bank perlu memainkan peranan sebagai pihak bertanggungjawab sepenuhnya apabila berlaku masalah penyerahan *mabi'* ataupun bangunan gagal disiapkan. Apabila *istisna'* klasik yang diadaptasi ke dalam produk bertanggguh mempunyai kekangan untuk diaplikasikan dan tidak mengikut kehendak *istisna'* klasik yang asal maka keharusan *istisna' al-mawāzī* perlu dibincangkan keabsahan dari sudut pelaksanaannya.

Sebagai gambaran awal, *istisna' al-mawāzī* diberikan kepada projek kontraktor. Sebagai contoh pelanggan yang mahukan pembiayaan bagi perumahan, bank atau pembiaya boleh mengambil tugas membina rumah itu atas asas akad *istisna'*. Oleh kerana jumlah harga tidak dimestikan dibayar dahulu dan juga tidak dimestikan untuk dibayar semasa *delivery*, kedua-dua pihak mesti bersetuju dalam tempoh dan cara pembayaran. Pembayaran boleh dibuat secara *installment* atau melalui perkiraan (*arrangement*). Ketika ini pihak ketiga akan mengambil tempat bank dalam mengusahakan pembinaan tersebut. Struktur produk ini kebiasaannya digunakan untuk membiayai projek berskala besar seperti pembiayaan kapal dan kapal terbang. Dalam akad *istisna'* pertama, bank sebagai penjual menerima jumlah pembayaran *long term* daripada pelanggan, dan dalam *istisna'* kedua, bank bertindak sebagai pembeli yang membayar barang yang dihasilkan dalam tempoh singkat dengan pembayaran yang dibuat melihat kepada kemajuan semasa (*progress*).<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> Muḥammad Taqī Uthmani, *An Introduction To Islamic Finance*, 185.



**Rajah 5.7.** Illustrasi: Stuktur Proses *Istisna' al-Mawāzī*<sup>152</sup>

Stuktur gambar rajah di atas memberi gambaran bagaimana proses jual beli produk pembiayaan berasaskan *istisna'* berlaku di mana perjanjian yang dinamakan sebagai *Istisna' Purchase Agreement* atau (IPA) dikeluarkan oleh bank dalam perjanjian di antara 3 pihak iaitu pelanggan, pihak bank dan kontraktor. Kadangkala boleh juga berlaku di dalam di antara 4 pihak apabila melibatkan pembinaan bangunan iaitu pelantikan sub-kontraktor yang dilantik oleh pihak bank.<sup>153</sup>

i. Status Bank dalam Produk *Istisna al-Mawāzī*

Adalah tidak dapat dinafikan lagi apabila pelanggan membuat komitmen dalam perjanjian membina rumah maka ia terdedah kepada risiko namun dalam produk berasaskan *istisna'* ia terdedah kepada dan *mafsadah* tertentu iaitu *maṣlahah* membina rumah ketika kekurangan modal dan *mafsadah* berlakunya kes rumah terbengkalai. *Istisna' al-Mawāzī* merupakan antara produk kontemporari dan inovatif di Malaysia.

<sup>152</sup> Asyraf Wajdi, *Islamic Financial System: Principles & Operations*, et al (ISRA:Kuala Lumpur, 2012), 210.

<sup>153</sup> Muḥammad al-Bashir Muḥammad al-Amine, *Istisnā' (Manufacturing contract) in Islamic Banking and Finance Law & Practice*, 94.



*Kuwait Finance House Malaysia Berhad* dikatakan menjadi bank pertama yang menghidupkan produk ini dalam pembiayaan di Malaysia. Umumnya, dalam pembiayaan perumahan merujuk kepada *istisna' al-mawāzī* kerana ia mengandungi dua kontrak dalam pembiayaan perumahan iaitu kontrak pertama perjanjian di antara pihak pelanggan dan bank manakala perjanjian kedua pula merupakan perjanjian di antara pihak bank dan kontraktor.<sup>154</sup>

Pembiayaan *istisna'* di perbankan Islam didapati tidak mengikut teori sebenar *istisna'* klasik kerana bank hanya berperanan sebagai pembiaya dan segala risiko pembinaan rumah di bawah tanggungjawab pelanggan secara nisbah pembayaran deposit yang dikeluarkan. Jika dilihat kepada teori *istisna'* pihak bank berperanan sebagai pembuat dan bertanggungjawab menyiapkan rumah mengikut spesifikasi dan perjanjian yang telah dipersetujui. Namun, oleh sebab bank tidak ada kepakaran membina rumah, bank akan melantik pihak ketiga iaitu kontraktor untuk membuat rumah mengikut spesifikasi dan harga yang ditetapkan oleh pelanggan atau dikenali sebagai *parallel istisna'*. Akan tetapi *parallel istisna'* tidak diamalkan oleh sesetengah bank seperti BMM kerana ia berbeza dengan akad *istisna'* klasik iaitu risiko akan ditanggung oleh bank.<sup>155</sup>

Oleh yang demikian, sekalipun bank menggunakan pakai *istisna' al-mawāzī* status bank perlu dipastikan samada ia berperanan sebagai penjual atau pembiaya secara jelas menurut obligasi kontrak dalam kewangan Islam. Jika bank mengambil peranan sebagai pembiaya, maka bank perlu bertanggungjawab sepenuhnya terhadap projek berkenaan. Namun dari sudut yang lain adalah tidak adil bagi bank apabila dia mengeluarkan modal dan terpaksa pula menanggung risiko rumah yang terbengkalai. Hal ini tidak wajar kerana sepatutnya risiko perlu ditanggung bersama oleh kedua-dua

---

<sup>154</sup> Mohd Faisol Ibrahim dan Rosila Kamarudin, The Islamic Home Financing In Malaysia *Istisna' Base On Debt: Qualitative Approach*, *Labuan e-Journal of Muamalat and Society*, Vol. 8, 2014, 27-38.

<sup>155</sup> Fiqh al-Bay' wal- Istisāq, 1:773; Hamira Hanafi & Nor Hasniah Karim, Islamic House Financing: The Viability Of Istisna Compared to Bay' Bithamānin Ājil (BBA), *Jurnal Shariah*, 14:1 (2006) 35-52.

pihak. Walau bagaimanapun disebabkan kekangan operasional dalam menanggung risiko tersebut maka bank mengambil sikap berkongsi risiko berdasarkan nisbah deposit dan modal yang dikeluarkan.<sup>156</sup>

Isu ini amat penting diterokai bagi memastikan implementasi produk *istisna' al-mawāzī* tidak bertentangan dengan konsep "*Al-Kharaj Bi Ad-Domman*"<sup>157</sup> yang memerlukan kepada penanggungan risiko terhadap setiap jual beli yang dijalankan. Berdasarkan *maqāṣid aṣliyyah* dalam jual beli iaitu berlakunya pemilikan barang yang dijual beli sedangkan dalam *istisna' al-mawāzī*, bank tidak bertanggung jawab terhadap pemilikan sepenuhnya barang yang dibeli dan risiko ditanggung bersama berdasarkan deposit yang dikeluarkan oleh pihak bank dan pelanggan<sup>158</sup>.

Di antara isu yang timbul dalam aplikasi perbankan terhadap *istisna'* pertanggungjawaban bagi pihak kontraktor dan bank apabila berlaku *'aib* atau kekurangan pada komoditi yang dijual. Maka apabila berlaku *'aib* maka pihak pembeli tidak boleh bersendirian dalam menanggung risiko projek tidak siap atau terbengkalai.<sup>159</sup>

#### **5.2.4.(b) Pemakaian Konsep *Ḍarūrah* dalam *Istisna'***

Menjadi suatu kecuaiian jika membenarkan akad jual beli yang tidak ada *tawāzun* di antara kepentingan bank dan pelanggan. Jika tiada tanggungjawab maka ia akan jadi *bay' ma'dum* sama seperti yang ditegah Nabi saw. Pemakaian *ḍarūrah*, iaitu keperluan pembinaan rumah merupakan *maṣlahah* berbentuk *mu'aqqatan*. Hukum asal kepada jual beli barang yang tidak ada ialah *al-nahy* dan diharuskan berdasarkan *ḥājah*.

---

156 Temubual bersama penulis, Ustaz 'Abd al- Latīf Rahbar penasihat shariah Standard Chartered Islamic pada Mei 2016.

157 Telah ditakhrij.

158 Muḥammad al-Bashir Muḥammad Al-Amine, *Istisnā' (Manufacturing contract) in Islamic Banking and Finance Law & Practice*, (Gombak: A.S. Noordeen, 2006), 120.

159 Lihat Al-Zarqa', Mustafa Ahmad, *Aqd al-Istisna' wa Madya Ahammiyatuhu fi al-Istismarat al-Islāmīyyah al-Mua'sirah*, (Maahad Islami Lil Buhuth Wa At-Tadrib, 1420), 81-82.

Kepentingan *istiṣna'* adalah kerana hajat manusia kepada transaksi berbentuk pembinaan.<sup>160</sup> Meskipun barang (*subjek matter*) tidak wujud tetapi atas sebab *ḥājah* dibenarkan. Ini kerana transaksi atau muamalat dalam Islam dibina atas dasar dan memelihara *'illah*<sup>161</sup> atau hikmah *sharī'ah*. Maka kita akan dapati fuqaha pada zaman *tabi'in* yang mengharuskan urusan jual beli bagi memastikan *maqāṣid al-sharia'h* tercapai.<sup>162</sup> Unsur membolehkan perjanjian barang tidak ada ini merupakan hukum pengecualian. Ia diharuskan disebabkan terdapatnya *ḥājah*.

Dalam keperluan pembinaan produk hibrid kontrak *salam* dan *istiṣna'* melihat kepada keperluan akad dan *ḥājah* manusia. Perlunya kepada pembinaan produk yang inovatif dan yang telah disaring kepada isu-isu yang masih ada sebagai contoh dalam hal melibatkan *developer* dan kontraktor yang tidak mahu mengikat janji dengan perbankan serta akad *istiṣna'* yang masih ada ruang untuk dihibridkan dan diinovasikan lagi. Ini berasaskan keperluan massa untuk pembinaan rumah dan sebagainya<sup>163</sup>. Namun jika produk berasaskan akad *istisna'* ini tidak memenuhi piawaian syarak maka keharusan syarak berasaskan *darūrah* ini tidak boleh digunakan lagi. Keperluan *istiṣna'* kerana ia memelihara *maqāṣid al-sharia'h* bagi kemaslahatan hamba dan kaedah *fiqhiyyah* dalam transaksi dan kontrak, ini kerana akad *istiṣna'* mempunyai peranan yang amat besar dalam aktiviti pembinaan dan membuka jaringan luas bagi pembiayaan dan kestabilan dengan ekonomi Islam. Namun kontrak *istiṣna'* mestilah ditentukan tempoh, dan dijelaskan kriteria *mustasni'* dan jenis dan kadarnya dan sifatnya yang

<sup>160</sup> Muḥammad, Ali Jumu'ah, Badran, Ahmad Jabir, Siraj Muḥammad Ahmad, *Mau'sua'h Fatāwa Al-Muāmalāt Al-Māliyah Lil Maṣarif Wal Muassasat al-Māliyah Al-Islāmīyyah*, (Al-Qāhirah: Dar al-Salam, 2009), 5:95

<sup>161</sup> Apa yang dimaksudkan *'illah* di sini oleh Imam al-Qarḍhawi ialah apa yang menjadi faktor kepada berjalannya hukum.

<sup>162</sup> al-Qarḍhawi, Yusuf, *Bay' al-murābahah lil Amr bi al-Shira' Kama Tajriah al-Maṣarif Al-Islāmīyyah*, (Al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1995), 18.

<sup>163</sup> Aznan Hasan, *Fundamentals of Shari'ah in Islamic Finance*, 343.

diperlukan, malah boleh disertakan dengan syarat *juzi* 'y dalam apa yang telah disepakati oleh kedua pihak yang berakad.<sup>164</sup>

*Istiṣna'* klasik menurut Jumhur fuqaha yang terdiri daripada *Hanafi*, *Shafi'i*, *Hanbali* mengharuskan kontrak *salam* dan *istiṣna'* sebagai suatu pengecualian yang disebabkan oleh keperluan (*ḥājah*) dan kehendak (*ḍarūrah*) semasa sekalipun ianya bertentangan dengan konsep umum *qiyas*. Dalam konteks ini, mazhab *Hanafi* berpendapat pengharusannya adalah berdasarkan *istiḥsan* yang bertujuan menolak kesusahan kepada orang ramai (*raf'ul ḥaraj*). Walau bagaimanapun, menurut *Ibn Hazam*, *Ibn Taimiyyah* dan *Ibn Qayyim* pensyariatannya adalah bertepatan dengan konsep umum *qiyas* malah ia merupakan suatu konsep yang tersendiri berdasarkan nas serta syarat-syarat yang telah dinyatakan syarak.<sup>165</sup> *Siddiq Al-Darir* menyokong pandangan tersebut dengan berhujahkan walaupun barang yang disebut di dalam kontrak tidak ada namun kewujudannya (*availablity*) adalah pasti dan tiada risiko *gharar* terutama bila kita mengambil pandangan yang menyatakan akad *istiṣna'* ialah akad yang lazim (*binding*). Maka apabila kontrak berasaskan produk *istiṣna* itu sah dan jauh dari *gharar* yang berlebihan ia merupakan kontrak yang bersamaan dengan *qiyas*.<sup>166</sup>

Melihat kepada konteks *istiṣna'* perbezaan antara *ḥājah* dan *ḍarūrah* ialah, *ḍarūrah* lebih kritikal keperluannya. Dalam erti kata lain, *ḍarūrah* terhad kepada masa (*mu'aqqatah*) dan dibina atas hukum *istisna'iyyah* dalam hal yang diharamkan nas syarak. Manakaka *ḥājah* kebanyakannya didatangkan berasaskan hukum yang *mukhalafah al-qiyas* dan kaedah syarak. Seperti *ijārah*, yang bermaksud mengambil

---

<sup>164</sup> Muḥammad, Ali Jumu'ah, Badran, Ahmad Jabir, Siraj Muḥammad Ahmad, *Mau'suah Fatāwa Al-Muāmalat Al-Māliyah Lil Maṣarif Wal Muassasat Al-Māliyah Al-Islāmīyyah*, 5:133.

<sup>165</sup> Adnan Yusoff, Tesis, "Kontrak Tanpa Barangan Menurut Perspektif Islam : Konsep Dan Aplikasinya Dalam Perbankan Islam Di Malaysia"( tesis kedoktoran, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011), 19.

<sup>166</sup> Lihat Al-Darir, Siddiq Muḥammad al-Amin, *al-Gharar wa Athāruhū fl al- 'Uqūd*, (Jeddah, 1991). 457.

manfaat benda yang tiada kerana keperluan kepada manfaat barang tersebut<sup>167</sup> ketika mana asal hukum jual beli *ma'dum* tidak dibenarkan tetapi dalam hal *ijārah* ia diharuskan kerana ada keperluan atau *hājah* padanya.<sup>168</sup> Pandangan *Siddiq al-Ḍarir* yang mengambil pandangan *istiṣna'* tidak bertentangan dengan *qiyas* seperti yang didakwa *Hanafī*, ini berikutan *istiḥsan* berlaku apabila barang benar-benar tidak ada maka ia menyebabkan ketidakharusan pada asalnya di sisi majoriti fuqaha bersandarkan hujah *istiḥsan* kerana keperluan manusia terhadap kontrak tersebut.

Pada asal pensyariatan *istiṣna'* membawa maksud *hājah* yang bertujuan demi memelihara agama, nyawa, harta dan sebagainya dalam konteks memelihara *maqāṣid al-hājīyyah*. Motif ini boleh meningkat kepada *al-ḍarūrah* melihat kepada keperluan kepada jual beli yang menjadi *maqāṣid al-amwāl* iaitu berjalannya harta di dalam masyarakat. Oleh yang demikian, bagi memenuhi keperluan kehidupan manusia maka perlunya kepada instrumen bagi memenuhi keperluan manusia dari segi pembinaan perumahan, kontruktur dan sebagainya yang berubah dari satu masa ke satu masa yang lain. Ini kerana keperluan manusia berubah mengikut zaman dan keadaan. Islam telah meletakkan asas umum untuk berinteraksi dengan pembinaan dan pembangunan, maka diharuskan instrumen *istiṣna'* demi memenuhi keperluan tersebut. Salam semata-mata tidak dapat memenuhi keperluan manusia. Tanpa dapat dielakkan lagi, urusan transaksi pada pandangan Ulama yang diperlukan oleh manusia dalam kehidupan mereka samada berbentuk jual beli, *salam* atau *istiṣna'* atau *muḍarabah*.<sup>169</sup> Bank boleh menjadi pihak

167 Ibn Qudāmah, *al-Mughni*, (Riyāḍ: Maktabah al-Jumhūriah al-‘Arabiyyah, t.t.), 5:433.

168 Uwais, Mahmud Al-Sayyid Mahmud, *Inzal al-Hājah Manzilah al-Ḍarūrah wa Taṭbīqātuhā al-Fiqhiyyah*, (al-Azaritah : Dar al-Jami'ah al-Jadidah, 2010), 57; Samir Aqbi, Zarkāshī, *al-Hājah wa Athāruhā fī Tasyri' Al-Islāmī*; Muḥammad Ibn Bahadur, *Manthur Fi al-Qawāi'd Fiqh Shafi'i*, (Beirut : Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah 2000), 2:24.

169 Kasib ‘Abd al- Karim Badran, *Aqd al-Istiṣna' Dirāsah Muqāranah*, 104; At-Taibati, Sau'ud Ibn Masud, *Al-Istiṣna'*, (Beirut: Lubnan, 1995), 59.; Muḥammad, Ali Jumu'ah, Badran, Ahmad Jabir, Siraj Muḥammad Ahmad, *Mau'suah fatāwa al-Muāmalat al-Māliyah li al-Maṣarif wal Muassasat al-Māliyah Al-Islāmīyyah*, 5:133.

yang meminta projek dilakukan dan juga berperanan sebagai pemaju atau pembiaya projek.<sup>170</sup>

Peringkat yang membenarkan konsep *ḍarūrah* dapat diaplikasikan dalam situasi melibatkan akad muamalah perlu dibuktikan melalui penglibatan elemen kepayahan dalam kelangsungan kehidupan manusia. Melalui elemen tersebut, para fuqaha membina idea *al-ḥājah* sebagai (*supplement*) atau (*extension*) kepada prinsip *ḍarūrah*. Maka akad *istiṣnaʿ* termasuk dalam kategori *ḍarūrah* yang berbentuk *ḥājahkhasṣah* ini.<sup>171</sup>

Maka dengan itu, pihak bank boleh membeli komoditi di bawah kontrak *istiṣnaʿ* serta menjualnya kembali samada melalui bayaran resit secara tunai atau pembayaran tangguh. Begitu juga adalah dibenarkan bagi bank untuk memasuki kontrak *istiṣnaʿ* di bawah kapasiti penjual kepada klien yang memerlukan komoditi tertentu kemudian menggunakan *istiṣnaʿ al-mawazi*.<sup>172</sup> Bagi memelihara *maṣlaḥah* kedua belah pihak berurusan termasuk kontraktor yang terlibat, satu klausa yang melibatkan kerugian likiditi (*liquidity damages*) telah dikeluarkan oleh AAOFI. Ini berikutan jika dilihat dari sudut *maqāṣid aṣliyyah* dalam perjanjian tersebut kegagalan pemaju menyebabkan pelanggan tidak memiliki rumah yang dibelinya akan menyebabkan kerugian yang nyata (*real damage*). Sehubungan itu pemakaian *ḍarūrah* dalam situasi ini bagi mengharuskan akad yang bertentangan dengan *maqāṣid aṣlī* adalah tidak tepat pemakaiannya kerana kegagalan mengaplikasikan *maqāṣid* bagi *muamalat* iaitu keadilan dalam pemilikan harta dan keabsahan terhadap pemilikan harta (*thabat al-amwal*) akan berlaku.<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> Duniyā, Shauqi Ahmad, *Al-Juʿālahwa al-Iṣṭisnaʿ Tahlil Fiqh al-Iqtisadī; Nasywa, Nasir Ahmad Ibrahim Aqd al-Iṣṭisnaʿ al-Takyif al-Sharʿīy*, ( Iskandariah: Dar al-Fikr Al-Jamaie, 2006), 44-45.

<sup>171</sup> Ahmad Hidayat Buang, *Studies in the Islamic Law of Contracts: The Prohibition of Gharar*, (Kuala Lumpur: International Law Book Services), 151.

<sup>172</sup> Kettell, Brian, *The Islamic Banking And Finance Workbook : Step-By-Step Exercises To Help You Master The Fundamentals Of Islamic Banking And Finance*, (Chichester : John Wiley, 2011), 93.

<sup>173</sup> Ridzwan Ahmad, *Pengantar Hukum Islam*, (t.tp.: t.p., t.t).

Namun sejauh mana *darūrah* itu dipakai perlu diteliti menjadi tanggungjawab bagi penjual iaitu pihak bank untuk memastikan barang sampai kepada pelanggan. Disebabkan itu masalah boleh berlaku kepada kontrak jual beli barang yang tiada, dan bukannya kontrak jual beli peringkat pertama (pelanggan-bank) atau kontrak kedua (bank-kontraktor). Bank selaku pihak pertama tidak memerlukan kepada barang tersebut kemudian menjual kepada pihak kedua (iaitu pelanggan) sedangkan barang masih belum siap dibina dan memberikan risiko bukan hanya pada bank malah kepada pembeli itu sendiri. Perkara ini boleh diselesaikan dengan memastikan pemaju memberi jaminan menyiapkan rumah kepada bank seperti yang dipraktik oleh *Kuwait Finance House*.<sup>174</sup> Begitu juga perlu dipastikan kontraktor yang dipertanggungjawabkan benar-benar berkeelayakan dan mempunyai kepakaran secukupnya dalam menguruskan pembinaan. Ini bagi mengelakkan pembinaan menyiapkan kerja lain daripada apa yang telah dijanjikan dan ditandatangani.<sup>175</sup>

Kesimpulannya pemakaian *iṣṭisna* dalam perbankan Islam perlu memastikan *maṣlahah* 'ammah bagi pelanggan terpelihara. Hal ini kerana *iṣṭisna* klasik berlaku di antara dua pihak iaitu antara pelanggan dan kontraktor semata-mata. Namun kekangan kekurangan modal bagi pelanggan dan kontraktor bagi memulakan projek menyebabkan hukum *darūrah* jual beli barang yang tiada diharuskan. Dalam perbankan sepatutnya bank memberi modal sepenuhnya kepada kontraktor kerana jika rumah terbengkalai atau rumah tidak siap pelanggan akan menanggung dua risiko dan kerugian yang amat besar iaitu rumah tidak berjaya disiapkan dan pembayaran bagi aset tidak siap telah mengalami kerugian dari sudut nilai mata wang. Maka melihat kepada elemen gharar yang mungkin berlaku keharusan atas dasar *al-ḥājah* dan *darūrah* ini perlu melihat

---

<sup>174</sup> Mohd Sollehudin Shuib, **et al.**, "Islamic Isu dalam Pembiayaan Perumahan: Analisis Perbandingan Produk Berasaskan Musharakah Mutanaqisah dan Konvensional", *Jurnal Teknologi (Social Sciences)* 66:1 (2014), 67–78.

<sup>175</sup> Muḥammad, Ali Jumu'ah, Badran, Ahmad Jabir, Siraj Muḥammad Ahmad, *Mau'suah Fatāwa Al-Muamalāt al-Māliyah Lil Maṣarif wa al-Muassasat al-Māliyah al-Islāmiyyah*, 5:118.

kepada implikasi *mafsadah* dan *maṣlahah* bagi pelanggan secara khusus. Jika produk pembiayaan *iṣṭisna 'al-mawāzī* tidak memberi kemaslahatan kepada pelanggan daripada penanggungan risiko bersama maka pelanggan boleh memilih untuk membuat pinjaman peribadi bagi menggantikan pembiayaan dalam *iṣṭisna al-mawāzī* yang berisiko tinggi. Jika lebih banyak kemudahan kepada pelanggan, maka *iṣṭisna 'al-mawāzī* tidak boleh digunakan sebagai *ḍarūrah* kerana *mafsadah* yang terhasil lebih besar daripada *maṣlahah* yang diharuskan pada asalnya kerana keperluan manusia kepada akad tersebut.

### 5.3 RUMUSAN

Kesimpulannya, pemakaian *ḍarūrah* boleh dikatakan antara metode yang paling meluas digunakan oleh fuqaha dan *uṣūliyyun* dalam pengecualian bagi aplikasi hukum asal *sharī'ah* kerana keharusan *ḍarūrah* datangnya daripada *naṣ shara'* itu sendiri. Teknikalnya, bagi kes tertentu untuk dikecualikan daripada hukum asal ia mesti berasaskan situasi yang amat terdesak yang melibatkan risiko antara hidup dan mati yang mana jika masih berpegang kepada hukum asal akan menatijahkan implikasi yang dahsyat sehingga mengancam nyawa. Bagaimanapun, menurut kerangka *uṣūliyyun* dan setelah dianalisis berdasarkan pemantauan dan keperluan semasa, maka diterima bahawa peringkat *ḍarūrah* dalam kontrak muamalah tidak perlu hingga melibatkan pengancaman kepada nyawa namun masih tertakluk kepada syarat-syarat *ḍarūrah* tetapi dalam masa yang sama meraikan situasi semasa.

Hasil dapatan kajian menunjukkan bahawa rata-rata peserta kajian yang ditemubual mempunyai pendapat berbeza mengenai pemakaian konsep *ḍarūrah* dalam produk-produk bertanggung yang menjadi fokus dalam kajian ini. Di kalangan mereka terdapat pandangan yang melihat pemakaian *ḍarūrah* dalam produk bertanggung dengan *ma'na Uṣūli* iaitu *maṣlahah khaṣṣah* bagi perbankan dalam memastikan pengurusan likuiditi berjalan lancar dan produk berasaskan akad *tawarruq* dan komoditi *murābahah*



merupakan mekanisme untuk memastikan *ḍarūrah* dalam konteks perbankan dapat dipelihara. Mereka bersetuju dengan mengatakan perlunya kepada aplikasi *ḍarūrah* dalam perbankan Islam.<sup>176</sup> Malah keperluan terhadap pemakaian *ḍarūrah* dalam akad bertanggung dalam kontrak kewangan Islam turut diperakui oleh Professor Madya Dr Zulkifli Hassan<sup>177</sup> apabila beliau secara jelas menyatakan bahawa jika kita tidak memakai konsep *ḍarūrah* dalam perbankan ia akan membawa *mafsadah* yang besar dalam kewangan Islam. *Mafsadah* yang lahir dari segi aspek mikro dan makro kewangan perbankan Islam di mana jika bank tidak mengaplikasikan konsep *al-ḍarūrah Uṣūli* ini, maka kecairan atau likuiditi bagi bank akan mengganggu kelancaran operasi perbankan dan tidak dapat memelihara kesinambungan kewujudan bank Islam sebagai alternatif kepada perbankan konvensional. Justeru apabila tidak terdapat instrumen yang dapat menepati *maqāṣid al-sharia*’hsebenar, maka produk berasaskan *ḥīlah* boleh digunakan berasaskan keperluan pelanggan dan perbankan. Menurut beliau lagi, keperluan ini benar-benar tulen iaitu tuntutan untuk mengadakan beberapa produk seperti produk *tawarruq* yang boleh untuk memenuhi permintaan likuiditi bank sendiri.

Perkara ini dipersetujui oleh Dr Ahcene apabila beliau menyatakan bahawa pemakaian mengenai *ḍarūrah*, ia berkait dengan *tawarruq* atau *‘īnah*. *Ḍarūrah* ialah prinsip yang umum. Ia boleh menjadi *ḍarūrah khasṣah*. Jadi *ḍarūrah* pada dasarnya mempunyai syarat-syaratnya. Maksudnya, tiada alternatif lain atau solusi lain yang dibolehkan. Kadang-kadang, kita tidak mempunyai alternatif untuk memenuhi kehendak *sharī‘ah*, melainkan menggunakan mekanisme *ḍarūrah* dalam aplikasi pembentukan produk dan operasinya.<sup>178</sup> Begitu juga pemakaian *ḍarūrah* dapat

---

176 Dr. Mohamed Fairooz Abdul Khir, Researcher dari International Shariah Research Academy for Islamic Finance (ISRA) and kordinator bagi Unit Perbankan Islam, ISRA; Penasihat Syariah Malaysian Industrial Development Finance Berhad (MIDF) dalam temubual bersama penulis pada 7 Oktober 2015.

177 Professor Madya Dr Zulkifli Hassan, (Pensyarah Jabatan Syariah & Undang-Undang USIM dan penasihat undang-undang Affin Islamic Bank) dalam temubual bersama penulis, 25 Oktober 2015 pada 7 Oktober 2015.

178 Dr Ahcene Lahsasna, (Pensyarah Syariah and Undang-undang INCEIF) dalam temu bual dengan penulis, 7 September 2015.

dimplementasikan dalam dimensi pelbagai melihat kepada aplikasi *ḍarūrah* dalam produk bertanggung perlu benar-benar menepati bukan sahaja dari sudut tekstual tetapi *sub-context* dan substansi rangka *fiqhi* dan Uṣūl *fiqh*nya. Manakala perbezaan antara *ḍarūrah fiqhi* dan *ḍarūrah Uṣūli* perlu ditekankan bagi memastikan aplikasi kewangan Islam berada dan ruang lingkup prinsip *ḍarūrah maqāsideyyah kulliyah*. Tanpa mempraktikkan konsep *ḍarūrah* sebenar maka kewangan Islam akan menggunakan produk-produk yang masih belum memenuhi kerangka *maqāsid* syarak sebenar yang mana salah satu objektif syarak ialah menumbuhkan pasaran ekonomi dan kewangan yang aktif dan peredaran harta di dalam komuniti.

## BAB 6: PENUTUP DAN CADANGAN

### 6.1 PENDAHULUAN

Pemakaian konsep *darūrah* dalam beberapa instrumen kewangan Islam dan produk perbankan Islam perlu dinilai dari sudut pemprosesan, implementasi, serta pemantauan yang lebih mendasar. Ini kerana, terdapat akad-akad bertanggung yang diharuskan oleh Bank Negara Malaysia tetapi dilarang oleh *Majma' Fiqh Islami* atau *OIC (Organization of Islamic Conferences)*<sup>1</sup> Justeru ia perlu dinilai dari sudut inti pati dan penstrukturan semula produk tersebut.<sup>2</sup> Hal ini kerana jika keharusan dari sudut kontrak itu masih diperselisih dan bersifat *zanni* sekalipun dari segi stuktur dan dokumentasi undang-undang masih banyak ruang penambahbaikan boleh dilakukan. Sebagai contoh, perdebatan yang masih berterusan dalam isu *Tawarruq Munazzam, Bay' al-ʿInah* perlu diambil kira melalui dimensi yang mencapai aspek sosial, ekonomi dan epistemologi hukum. Contoh-contoh dalam isu undang-undang terhadap produk bertanggung di perbankan Islam ini menjadi cabaran untuk membuktikan bahawa keabsahan produk perbankan Islam bukan hanya pada akadnya semata-mata. Tetapi stuktur dan aplikasi melibatkan kedua-dua pihak dibina menurut rangka memelihara *maṣlahah* dan menolak kemudaratan dalam aspek yang lebih sejagat dan menyeluruh. Walaupun perbankan Islam telah mengadaptasi kewangan Islam melebihi sepuluh tahun kebanyakan kes yang dibawa ke mahkamah tidak dirujuk kepada badan *Sharī'ah (Shariah Board)* sebagai badan yang berautoriti dalam bab kewangan Islam. Ini menunjukkan mahkamah masih mengambil pendekatan pasif terhadap badan *Sharī'ah* dalam bab yang melibatkan

---

<sup>1</sup> Majma' Fiqh Islami, The International Council Of Fiqh Academy atau Organization Of Islamic Conferences (OIC), Pada Sessi 19 Yang Diadakan Di Sharjah, Emirate Arab Bersatu. Berlangsung Pada 1 - 5 Jamadil Awal 1430 Ah, Bersamaan 26 – 30 April 2009.

<sup>2</sup> Tawarruq Munazzam atau Organized Tawarruq Telah Diputuskan Oleh Oic Sebagai Haram Pada Tahun 2009. Resolusi 179 (19/5) "The International Council Of Fiqh Academy, Which Is An Initiative Of The Organization Of Islamic Conferences (Oic), In Its 19th Session Which Was Held In Sharjah, United Arab Emirates, From 1 - 5 Of Jamadil Ula 1430 Ah, Corresponding 26 – 30 April 2009. Laman Sesawang ISRA [www.Isra.My/Fatwas](http://www.Isra.My/Fatwas)

kewangan Islam. Sekalipun mereka mempunyai pengetahuan yang terhad terhadap kes kewangan Islam pendekatan pasif ini masih digunakan.<sup>3</sup>

## 6.2 RUMUSAN KESELURUHAN

**Objektif Pertama: Menjelaskan konsep *al-darūrah* daripada perspektif Ulama *Uṣūl* dan epistemologi Islam.**

- 1) *Darūrah* bermaksud situasi mendesak yang tidak mampu dihindari dalam berhadapan dengan kemudaratan yang lebih besar justeru mengambil kemudaratan yang lebih ringan diharuskan demi mencapai kemaslahatan yang hakiki. Tujuan diharuskan memilih perkara yang haram dalam situasi *darūrah* bukan sebagai tindakan mencari kemudahan semata-mata sebaliknya mengelak sesuatu yang lebih binasa terjadi. Dalam hal ini situasi yang berlaku dalam *darūrah* ialah seseorang individu berada dalam keadaan tidak mempunyai alternatif yang sesuai justeru perlu memilih perkara lebih ringan *mafsadah*nya.
- 2) Prinsip *darūrah* sama ada yang berbentuk *darūrah fiqhiyyah* atau *darūrah uṣūliyyah* berkait rapat dengan aplikasi hukum yang berbentuk sementara. Ianya bersifat pengecualian daripada beramal dengan hukum asal yang disebut sebagai '*azimah*'. Justeru itu berlaku perbezaan di antara perbincangan berkaitan *darūrah fiqhiyyah* dengan *darūrah uṣūliyyah* dalam kalangan Ulama *Uṣūl* dan *fuḥaqa*.
- 3) *Al-Darūrah* tidak terbatas kepada makna menghalalkan perkara yang asalnya diharamkan oleh Syarak semata-mata. *Darūrah* hakikatnya meliputi kesemua elemen *ḍarar*, *mudar* dan *ḍarūriyyāt* dalam dimensi luas yang bersifat sejagat (*kulli*)

---

<sup>3</sup> Zulkifli Hassan, Kyoto Bulletin Of Islamic Area Studies, Regulatory Framework Of Shari'ah Governance System In Malaysia, Gcc Countries And The Uk. 3-2 (March 2010), 82–115.

merangkumi pemakaian elemen *Istiḥsan*, *sadd al-Dharā'ī* dan *maṣlaḥah*. Oleh itu *al-darūrah* diamalkan dalam kerangka meraikan *naṣ-naṣ* Syarak bukan penolakan terhadap *naṣ-naṣ* Syarak secara sewenang-wenangnya.

4) *Darūrah* bukanlah sumber hukum sebaliknya satu konsep yang membina kerangka *maqāsid*. Maka elemen yang membina konsep *al-darūrah* bukan hanya melibatkan kehilangan nyawa dan melakukan perkara yang haram ketika terdesak tetapi turut *darūrah uṣūliyyah*, *darūrah fiqhi (ḥājah khaṣṣah)* dan *darūrah majazi (ḥājah 'ammah)*.

5) *Ḥājah* walaupun dari sudut nilai kekuatannya berada selepas *darūrah* namun dari sudut pengamalannya ia boleh berfungsi sebagai *darūrah* dalam situasi yang mendesak. Namun *ḥājah 'ammah* boleh diamalkan secara berterusan (*mustamirran*) kerana ia bersifat keperluan sepanjang waktu. Manakala *darūrah* keperluan bersifat sementara (*muaqqatan*). Apabila keperluan mendesak tersebut telah hilang maka hukum asal perlu diamalkan.

6) Kaedah-kaedah *fiqh* yang berasaskan *darūrah* tidak dapat berdiri dengan sendirinya, sebaliknya ia memerlukan kepada kaedah *uṣūliyyah* dan kaedah *maqāṣidiyyah* yang menyokong dan mengukuhkan aplikasi di dalam produk perbankan Islam. Sebagai contoh kaedah:

كل دليل شرعي ظني راجع إلى أصل قطعي فهو معتبر -

“Setiap dalil syarak yang *ẓanni* disokong oleh dalil asal yang *qaṭī* maka ia boleh dijadikan pegangan hujah.”.

Kaedah ini membentuk kaedah *kulliyat* iaitu halangan dan tegahan daripada mencederakan nyawa dan diri manusia, harta, maruah secara zalim. Oleh demikian setiap yang mengandungi makna *ḍarar*, sekalipun daripada *khavar ahād*, dikira dan diiktiraf. Hal *al-juzi'yyat* yang bertujuan memelihara *kulli* maka perlu diraikan dan dikira sebagai *maṣlaḥah* yang diiktiraf syarak. Ini sejajar dengan kaedah *maqāṣidiyyah* yang berbunyi:-

iaitu setiap aspek *juz'iy* yang dapat membangunkan maksud *kulli* mestilah tidak bertentangan dengan hukum *kulli*. Jika ia berlaku maka ia telah menyalahi *maṣlahah* yang diiktiraf syarak.

7) Aplikasi *al-ḍarūrah* melibatkan pemakaian elemen *Istiḥsan*. Namun *Istiḥsan* bukannya *ḍarūrah*. Ini kerana sebahagian dari pengamalan *Istiḥsan* melibatkan pemakaian hukum yang berterusan berbeza dengan *Istiḥsan*. Dalam konteks *al-ḍarūrah*, *Istiḥsan* boleh dijadikan sebahagian dari sandaran utama dalam menilai kewujudan *mashaqqah*, *ḥaraj*, *mafsadah* dan *rukḥṣah*. Elemen-elemen ini membuktikan bahawa *ḍarūrah* bukan berperanan sebagai dalil namun ia merupakan konsep yang diterima pakai oleh para Ulama Uṣūl dalam mendepani isu-isu semasa dan setempat.

8) Aplikasi *maṣlahah* dalam *al-ḍarūrah* lebih jelas dan ketara apabila dibahaskan dalam kerangka *māqāṣid al-sharī'ah*. Ini kerana pemakaian *maṣlahah* mempunyai kaitan dengan pelbagai nilai kekuatan yang dibahaskan oleh para Ulama Uṣūl. Justeru, pengamalan *al-ḍarūrah* hendaklah berdasarkan kerangka *maqāṣid al-sharia'h* yang melibatkan kefahaman yang jitu terhadap hubung kait di antara aspek *kulli* dan *juz'i*, aspek *'ammah*, *khaṣṣah* serta *aṣliyyah* dan *tabi'yyah*.

9) Kaedah *uṣūliyyah* ialah kaedah induktif yang digunakan oleh para pengkaji dan *mujtahid* dalam menganalisis hukum Islam semasa. Ia bersifat *kulli* yang menyambungkan ahli fiqh dalam mengeluarkan hukum *shara'* menerusi dalil-dalil yang terperinci. Namun hukum yang terhasil dari kaedah *uṣūliyyah* masih terdedah kepada pemurnian dari kaedah *maqāṣidiyyah*. Justeru itu hukum yang terhasil dari pemakaian kaedah *uṣūliyyah* semata-mata akan berbeza dengan hukum yang terhasil dari *gabungandi* anatra kedua-dua kaedah tersebut.

10) Sesungguhnya *rukḥṣah* ataupun keringanan Syarak yang berbentuk pengecualian tidak hanya terhad kepada situasi-situasi yang genting, malah keperluan

komuniti yang tidak mencapai tahap *ḍarūrah* juga boleh membawa kepada kemudahan-kemudahan yang berbentuk pengecualian namun tidak boleh dianggap memberi implikasi berterusan (*mustamirran*) dalam makna *ḥājah*. Apabila situasi tersebut sudah sampai ke tahap *ḍarūrah*, maka ia perlu bersifat sementara sahaja.

11) mempraktikkan prinsip *Maqāṣid Sharī'ah* tanpa kefahaman yang mendalam terhadap kaedah *maqāṣidiyyah* dalam menangani isu-isu semasa boleh membawa kepada ketidaktepatan hukum. Manakala kefahaman terhadap kaedah *maqāṣidiyyah* pula memerlukan kepada penguasaan terhadap kaedah *uṣūliyyah*. Justeru itu demi memastikan pemakaian *al-ḍarūrah* menepati kehendak Syarak yang asal gabungandi antara kedua-dua bidang ilmu tersebut perlu dikuasai oleh seseorang sarjana muslim.

12) Persoalan *ḍarūrah* mempunyai hubungkait yang rapat dengan kaedah *uṣūliyyah* dan kaedah *fihiyyah*. Justeru itu, wujud kaedah-kaedah fiqh yang sinonim dengan kaedah *uṣūliyyah*. Melalui gabungankaedah *uṣūliyyah* dan kaedah *fiqh*, permasalahan hukum dapat dianalisis dengan lebih mudah. Namun persoalan yang lebih penting ialah keperluan memahami *ḍawābit* atau parameter bagi sesuatu permasalahan hukum yang berkaitan dengan *ḍarūrah*. Kejahilan atau bermudah-mudahan terhadap hukum berkaitan dengan situasi *ḍarūrah* akan menyebabkan berlakunya penyelewengan hukum bersandarkan alasan *ḍarūrah* semata-mata.

13) Para fuqaha perlu mengelak hanya menggunakan pendekatan berbentuk legaliti formaliti yakni halal ataupun haram semata-mata. Pendekatan ini akan menyebabkan analisa yang lahir bersifat kaku dan lebih bertindak sebagai menghukum dari menyelesaikan permasalahan yang timbul sedangkan pendekatan yang lebih proaktif bersifat konstruktif demi mendidik golongan sasaran dan masyarakat. Sebaliknya para sarjana Islam masa kini perlu menggunakan pendekatan kajian yang lebih holistik dalam proses penilaian sesuatu persoalan hukum Islam.

14) Interaksi antara *uṣūl-uṣūl* sharī'ah dan epistemologi ilmu sangat penting agar kerangka pengamalan kewangan Islam tidak statik tetapi masih mengikuti metodologi *istinbāt* hukum yang jelas. Epistemologi boleh didefinisikan sebagai teori kepada metode atau asas ilmu pengetahuan. Ringkasnya, ia berperanan untuk menjawab persoalan tentang apa yang kita tahu mengenai suatu fenomena dan bagaimana kita mencapai pengetahuan tersebut.

15) *Darūrah* yang dimaksudkan merangkumi kesemua entiti dan elemen yang terlibat. Dalam ertikata yang lain memelihara kesinambungan ekonomi juga merupakan salah satu *maqāsid* dalam memelihara *hifẓ al-mal* selain dari pengharaman riba dan segala bentuk kemudaratan juga merupakan entiti dari memelihara harta dalam objektif *sharī'ah*. *Istiḥsan bi al-Darūrah* yang dimaksudkan di dalam pengertian *Istiḥsan* dan beramal dengan hukum-hukum *uṣūl* dengan aplikasi *darūrah* bukanlah keadaan *darūrah* atau *ḥājah* kepada perkara yang mudah ataupun menolak kesusahan (*daf'ul ḥaraj*). Bahkan bukan maksud daripada *istiḥsan al-Darūrah* ialah “*al-Darūrah al-Muljiah*” yang mana manusia diharus melakukan perkara haram dalam keadaan terdesak demi untuk memelihara kebinasaan terhadap nyawa. Seperti hukum *darūrah* dalam meminum arak, memakan mayat dan khinzir.

**Objektif Kedua: Menghuraikan akad-akad bertanggung yang diterima pakai dalam institusi kewangan Islam di Malaysia.**

1) Setiap produk dalam kewangan Islam menggunakan akad tertentu dalam memastikan ianya sejajar dengan kehendak syarak. Keabsahan akad juga akan menentukan samada sesuatu produk itu memenuhi peraturan syarak yang sebenar. Justeru itu pakar kewangan Islam mempunyai kebebasan dalam membangunkan produk-produk baharu asalkan ianya tidak berlawanan dengan roh pensyariatkan hukum Islam. Di Malaysia sehingga kini, akad bertanggung digunapakai secara meluas dalam



menghasilkan produk kewangan Islam. Malah produk-produk tersebut dianggap alternatif kepada pembiayaan perbankan Islam yang masih berhadapan dengan cabaran *ribawi*. Di antara akad bertanggung tersebut ialah *Tawarruq*, *Bay' al-ṭinah* *Istisna'* dan *murābahah*. Ketika ini produk yang berasaskan hutang telah menjadi pilihan kepada institusi kewangan Islam sehingga menyebabkan kadar hutang umat Islam di Malaysia semakin meningkat. Keuntungan berasaskan produk bertanggung di perbankan Islam Malaysia telah mendominasi kadar keuntungan keseluruhan bagi produk perbankan di Malaysia.

2) *Tawarruq* merupakan antara akad dalam transaksi muamalat yang mendapat perbincangan meluas dalam kalangan ilmunan dan para pengamal kewangan Islam masa kini. Ini kerana *Tawarruq* yang dipraktikkan oleh institusi kewangan Islam masa kini di seluruh dunia berbeza dengan *Tawarruq* yang dibahaskan oleh para Ulama silam. Dengan kebolehpayaan akad ini dalam menjadi alternatif kepada pinjaman kewangan konvensional, rata-rata institusi kewangan Islam mengguna pakai akad ini secara menyeluruh.

3) Secara dasarnya walaupun *Tawarruq* telah diguna pakai secara meluas di institusi kewangan Islam di Malaysia, namun *Bay' al-ṭinah* , masih dibenarkan oleh bank Negara Malaysia untuk diamalkan secara berterusan namun tertakluk kepada garis panduan yang dikeluarkan oleh BNM. Justeru itu *Tawarruq* tidak dianggap sebagai pengganti kepada *Bay' al-ṭinah* walaupun insituti perbankan Islam di Timur Tengah menerima pakai *Tawarruq* dan menolak *Bay' al-ṭinah* .

4) Sebenarnya pengharaman *Bay' al-ṭinah* , tidak bersandarkan faktor penambahan harga tetapi ia lebih kepada penjualan barang yang tidak jelas kedudukannya demi memperolehi pembiayaan berbentuk pinjaman. Barang tersebut tidak dikehendaki oleh pembeli pada asalnya namun diwujudkan untuk memperlihatkan kewujudan jual beli

sebenar. Produk berasaskan *Bay' al- 'inah* ini telah pun diguna pakai secara sekian lama oleh institusi perbankan Islam sehinggalah *Tawarruq* di perkenalkan di Malaysia. Namun kebanyakan institusi kewangan Islam masa kini telah pun meninggalkan '*inah* secara berperingkat bersesuaian dengan amalan di institusi kewangan Islam di Timur Tengah.

5) *Murābahah* ditakrifkan sebagai kontrak bagi menjual sesuatu barangan dengan harga modal (harga kos), disertai keuntungan yang dipersetujui oleh kedua-dua penjual dan pembeli. *Tawarruq munazzam* diterima pakai dalam produk pembiayaan di perbankan Islam kerana sifat dinamik dalam produk tersebut. Pemakaian *Tawarruq munazzam* dalam *Tawarruq* terdedah kepada *Murābahah al- 'Aks*.

6) Selain itu produk *Istisna'* perlu kepada inovasi pembinaan produk yang inovatif dan pengurusan yang lebih efektif terutama dalam hal yang melibatkan *developer* dan kontraktor yang tidak mahu mengikat janji dengan perbankan serta akad *Istisna'* yang masih ada ruang untuk dihibridkan dan diinovasikan lagi. Ini berasaskan keperluan massa untuk pembinaan rumah dan sebagainya.

7) Kerancangan perkembangan ekonomi dan kewangan Islam perlu bergerak di antara keseimbangan mikro dan makro kewangan Islam, maka mod pembiayaan di perbankan harus diperluaskan melebihi pembiayaan hutang, perusahaan gergasi dan penjanaan keuntungan semata-mata. Ini bagi menjamin konsep *darūrah* yang meliputi memelihara kesinambungan manusia bukan hanya dari aspek menjauhi riba tetapi keseimbangan ekonomi dapat dicapai bersama.

Objektif Ketiga: **Mengenal pasti sejauh mana akad-akad bertangguh yang diamalkan di Institusi Perbankan Islam di Malaysia mengambil kira keperluan semasa dan setempat.**

1) Akad-akad bertangguh yang diamalkan oleh institusi perbankan Islam kesemuanya mempunyai penghujahannya tersendiri namun ia masih terdedah kepada pro dan kontra samada menepati kehendak syarak yang asal ataupun tidak. Namun dari sudut keperluan semasa dan setempat akad-kad tersebut dianggap sebagai alternatif yang diwujudkan untuk menangani isu pengharaman riba yang menjadi amalan dalam perbankan konvensional. Dari sudut keabsahan Syarak, produk tersebut masih diharuskan berdasarkan kemaslahatan semasa selagi mana tidak ada alternatif lain yang boleh digunapakai secara berterusan. Justeru itu keabsahan akad tersebut masih terdedah kepada keperluan dan kepentingan mendesak yang bersifat semasa dan setempat. Ianya bersesuaian dengan kaedah “*al-darūrah tuqaddar bi qadariha*”.

2) Akad bertangguh secara praktikalnya merupakan mekanisme yang membangunkan ekonomi Islam jika ianya dibentuk dan direka menurut struktur dan kerangka falsafah ekonomi Islam. Juga atas dasar tanggungjawab sosial. Bukan semata-mata keuntungan nilai kredit. Pada asasnya, jualan dan hutang dalam Islam adalah diharuskan. Pembiayaan di perbankan merupakan kombinasi struktur akad yang direkabentuk mengikut jual beli bertangguh. *Hilah* yang diharuskan syarak ialah *hilah* untuk menjauhi perkara yang nyata dan jelas haram iaitu tidak terjebak dalam kontrak ribawi dalam perbankan konvensional yang berbentuk pinjaman hutang. Oleh itu *hilah* dalam produk pembiayaan kewangan hanya dibenarkan jika dibuat berteras *bay'* dan bukannya hutang (*al-qard*). Namun indikator substansi atau intipati *hilah* yang digunakan ketika ini masih kelihatan menyerupai *al-qard* bagi mendapatkan pembiayaan tunai. Justeru itu produk yang ditawarkan oleh Institusi Perbankan Islam

hendaklah kelihatan berbeza dengan konsep hutang dalam perbankan konvensional. Perbezaan dari sudut penamaan produk tidak boleh menggambarkan ianya telah mematuhi Pematuhan Syarak. Sehingga kini isu ini masih tidak mampu ditangani sepenuhnya oleh pihak yang terbabit. Namun berdasarkan keperluan yang mendesak melibatkan pemeliharaan terhadap *hifz al-din*, *hifz al-mal*, *hifz al-nafs*, *hifz al-nasal*, dan *hifzul 'aql* dan survival kehidupan yang lain, akad-akad bertanggung diharuskan berdasarkan keterbatasan alternatif produk yang sedia ada yang ditawarkan oleh perbankan Islam. Namun indikator substansi *hilah* yang digunakan bersifat *al-qard* bagi mendapatkan tunai dan wang. Namun kepayahan (*mashaqqah*) untuk menggunakan konsep *hilah* berteraskan *al-bay'* tanpa melibatkan *Tawarruq Munazzam* masih perlu diterokai maka oleh sebab itu konsep *al-darūrah* relevan untuk diaplikasikan.

3) Muamalat Islam dalam konteks transaksi yang relevan bukan sahaja bertujuan memenuhi tuntutan *fiqh* tetapi paling mendasar ialah untuk mencapai *Maqāsid al-sharia'* iaitu mendapatkan keadilan dan kemanusiaan dalam perniagaan. Secara khususnya muamalat Islam terbina atas dua konsep di antara *thubut* dan *murunah* iaitu sebahagian daripada hukum-hukum berkaitan kewangan Islam berubah dengan berubahnya *'illah* hukum dan *maṣlahah* yang terhasil daripada hukum tersebut. Manakala sebahagian yang lain pula yang terikat dengan *thubutnya* dalil, maka tidak boleh berubah walaupun berubahnya suasana (*zuruf*) dan situasi. Maka muamalat dalam Islam berputar di antara *thubut* dan *murunah*. Keanjalan ini diperkemaskan dengan mengikut kerangka *Maqāsid al-sharia'* hdi mana hukum-hukum kewangan Islam yang berkait dengan *Al-Wasa'il* atau *ijtihad* yang dibina atas *'uruf* maka tidak menjadi masalah untuk mengubahnya ketika mana terjadinya perubahan pada *wasilah* atau *wasa'il* kepada hukum tersebut.

4) Kerangka *Maqāsid al-sharia'* dalam kewangan Islam merujuk kepada objektif keseluruhan dan maksud daripada pensyariatatan untuk menggapai prinsip-prinsip dan

hukum-hakam yang berkaitan dengan aktiviti kewangan dan transaksi muamalah. Mempraktikkan prinsip *Maqāsid al-sharia'h* tanpa menghuraikan kaedah *maqādiyyah* ia masih belum mencukupi keperluan semasa. Keselarasan dengan kaedah *uṣūliyyah* perlu diaplikasikan. Ini kerana kaedah *Uṣūliyyūn* merupakan situasi *kulliyah* manakala kaedah *maqādiyyah* merupakan hukum *kulliyah*.

5) Berdasarkan perundangan syarak, tegahan sesuatu perbuatan berdiri di atas landasan *al-wasa'il* atau *maqāsid*. Dalam aspek pengharaman *riba al-nasi'ah* pengharamannya adalah berdasarkan *al-maqāsid (tahrīm al maqāsid)* manakala pengharaman *riba al-faḍl* adalah kerana *al-wasa'il* iaitu ia membawa kepada *riba al-nasi'ah*. Bagaimanapun, pengharaman kerana *al-wasilah* ini boleh diangkat sementara berdasarkan keperluan. Di bawah kerangka *Al-Maqāsid*, tegahan *wasilah* boleh dikompromi dalam rangka sementara manakala tegahan *al-Maqāsid* tidak boleh dikompromi melainkan keadaan yang terdesak.

6) Objektif bagi *mukallaf (qasḍ al-mukallaf)* dan objektif *shara' (qasḍ al-shari')* merupakan perspektif yang termasuk dalam kerangka *Maqāsid* dalam aspek *maqāsid al-kulliyah*. Hal ini relevan di mana objektif individu perlu berteraskan objektif *shara'* yang perlu diutamakan. Maka *qasḍ al-shari'* perlu sentiasa menandingi dan didahulukan berbanding *qasḍ al-mukallaf*. Dalam aspek ini, maka matlamat institusi kewangan dan perbankan untuk meraih keuntungan maksima manakala objektif *shara'* ialah segala metode, kaedah, dan hubungan transaksi perlu selaras dengan objektif *shara'* iaitu seperti keadilan bagi setiap pihak, meraikan kedudukan semasa dan setempat dan sebagainya. Maka penerapan produk berasaskan *ḥiyal* dan *Makharij (ḥilah-based product)* dapat memenuhi objektif individu (perbankan) tetapi belum sepenuhnya menepati objektif *shara'*. Dalam aspek ini produk bertanggung belum benar-benar dapat memenuhi sosial, etika dan tanggungjawab sosial dalam perjanjian kontrak yang dijalankan sebaliknya membentuk kadar inflasi dan *bubble* dalam sistem ekonomi

kewangan. Ini dapat dilihat dalam hubungan kebalikan (songsang) antara *hilah* dan nilai matawang (kuasa pembelian). Konklusi bagi dapatan ini ialah, perbankan Islam selaku pembiayaan kewangan yang terlibat secara mendalam dalam produk seperti *bay' al-ṭinah*, yang berasaskan elemen *hilah* melalui sistem pecahan rizab (*fractional reserve system*), tidak dapat memberikan solusi terhadap masalah kewangan dan ekonomi yang berlaku khususnya dalam tekanan inflasi. Hal ini menjelaskan isu produk berasaskan *hilah* sekalipun *hilah shari'yyah* boleh mencipta hutang-hutang kredit yang akan menghasilkan '*bubble*' kewangan dan ekonomi Islam.

7) Pertambahan nilai harga terhadap jual beli bertanggung diharuskan berdasarkan pertambahan nilai masa. Ini kerana jual beli secara tunai tidak menyumbang kepada keuntungan pihak yang menjual. Namun pertambahan tersebut tidak boleh dilakukan sewenang-wenangnya tanpa meraikan kemaslahatan kedu-dua pihak. Pihak bank menanggung risiko akibat modal pembiayaan yang dikeluarkan. Manakala pihak pelanggan pula menanggung risiko misalnya rumah dibiayai oleh bank gagal disiapkan oleh pemaju perumahan. Jika melibatkan pembiayaan peribadi, pelanggan berisiko dari sudut kemampuan membayar apabila berlakunya kegawatan ekonomi dan sebagainya. Walau bagaimanapun produk bertanggung merupakan satu-satunya alternatif yang ada dalam memenuhi keperluan pembiayaan semasa. Namun dari sudut pelaksanaannya perlu diteliti secara mendalam khususnya melibatkan pertambahan nilai harga sehingga menyerupai amalan riba.

8) Perbezaan interpretasi dalam setiap negara dan industri memainkan peranan dalam kesan terhadap hukum. Antara dua contoh yang ketara ialah dalam perbezaan penafsiran syariah ialah *bay' al-ṭinah* (pembelian semula sesuatu yang telah dijual) di Malaysia yang disandarkan kepada mazhab *Al-Shafi'ī* manakala yang kedua ialah *bay' al-tawarruq* (transaksi di antara 3 pihak dan seakan-akan sama dengan *al-bay' al-ṭinah* yang diamalkan di negara-negara Teluk berdasarkan dalil kombinasi di antara mazhab

*Maliki dan Hanbali*). Kritikan Akademi Fiqh Islam ke atas kedua-dua produk tersebut serta ketegasan oleh AAOIFI tidak pula mengurangkan penggunaanya di dalam pasaran rantau masing-masing. Mereka yang tidak bersetuju dengan kedua kontrak tersebut menilai kedua-dua produk tersebut sebagai *hilah sharī'ah* untuk mengelakkan amalan riba secara nyata. Kebanyakan bank terus mempromosi produk tersebut mengikut kadar yang sama dengan kadar faedah pasaran yang dikenakan terhadap peminjam dalam kontrak pinjaman (BLR) tanpa mengambil kira harga sebenar komoditi yang digunakan di dalam urusaniaga terbabit.

Objektif Keempat: **Menilai pemakaian konsep *al-darūrah* dalam produk-produk bertanggung di insitusi perbankan Islam di Malaysia.**

1) Sintesis menunjukkan kekurangan inovasi produk bertanggung yang berasaskan mikro dan makro ekonomi membawa kepada ketirisan dalam 'end-product' atau hasil produk akhir. Ini menyebabkan keabsahan sesetengah produk kewangan Islam masih terdedah kepada pertikaian walaupun pada hakikatnya produk tersebut adalah harus dan diiktiraf syarak bersandarkan perbincangan para fuqaha silam. Senario ini terhasil akibat kekurangan para pengkaji dan pengamal kewangan Islam yang memahami falsafah dan motif di sebalik reka bentuk kewangan Islam itu sendiri.

2) Hakikatnya bukan menjadi satu kesalahan dalam budaya ilmu untuk merekacipta pelbagai produk baharu yang inovatif dan dapat memenuhi keperluan pelanggan dan Institusi perbank Islam. Namun ia perlu dilihat dari sudut rangka pembinaan produk, konsep produk, dokumentasi serta epistemologi hukum dalam membina produk tersebut. Ini kerana dalam membina produk bukan semata-mata mengambil *naş* secara literal ataupun mengambil *naş* yang mempunyai petunjuk dalil keharusan namun kerangka pembinaan produk perlu memenuhi keperluan semasa dan setempat selari dengan

*Māqāṣid al-sharī'ah* . Demi memastikan produk yang dihasilkan bukan sekadar jalan keluar mudah atau kelihatan kosmetik yang terhasil dari perbankan konvensional maka roh syariah perlu disuntik sepenuhnya bukan sekadar penjenamaan produk yang kelihatan memenuhi pematuhan Syariat semata-mata.

3) Pemakaian kerangka *al-darūrah* sebenar dalam produk bertanggung di institusi perbankan Islam perlu mengambil kira kemaslahatan dua pihak yang terlibat. Justeru itu, *darar* tidak hanya dipikul oleh satu pihak sahaja tetapi melibatkan kemanfaatan kedua pihak yang berakad sehingga ianya tidak hanya semata-mata menyelesaikan keperluan satu pihak sedangkan pihak satu lagi menanggung kemudaratan sama ada bersifat semasa ataupun mendatang. Pendekatan penyelesaian berdasarkan kesederhanaan perlu diaplikasikan (*al-hall a'la al-awsat*). Pihak bank yang menawarkan pembiayaan melalui produk bertanggung memperoleh keuntungan sejajar dengan prinsip modal yang dikeluarkan manakala pelanggan yang melanggan produk tersebut di samping tercapai keperluan semasa tetapi tidak pula terbeban dengan hutang yang melebihi dari kebiasaan. Ini kerana pelanggan tidak mempunyai hasrat untuk berhutang pada asalnya manakala pihak bank pula tidak bertujuan menawarkan hutang kepada pelanggan melainkan menawarkan pembiayaan semata-mata.

4) Dari sudut aplikasi *darūrah* kadangkala ianya diaplikasikan dalam konteks pemakaian *darūrah fiqhiyyah* khususnya melibatkan *bay' al-Iṣṭisna'* termasuk juga *salam* yang merangkumi pemakaian *ḥājah 'ammah* dari perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*. Ia bersandarkan kepada keperluan semasa yang tidak bersifat mendesak. Boleh disandarkan kepadanya pada setiap situasi. Justeru itu hukum *darūrah fiqhiyyah* bersifat *mustamirran* (berterusan) tanpa pengecualian tertentu. Manakala *darūrah Uṣūliyyah* mengambil kira tahap keperluan yang bersangatan di samping tidak ada pilihan lain untuk menangani keperluan tersebut. Ianya melibatkan pengambilan hukum berdasarkan kemudaratan yang lebih ringan akibat dari pertembungan di antara dua



kemudahan yang berbeza dari sudut tingkat kekuatannya. Justeru itu keharusannya juga bergantung kepada kewujudan tahap *ḍarar* tersebut. Apabila *ḍarar* yang bersangkutan tersebut dapat dihilangkan ataupun terdapat alternatif lain maka hukum asal kembali mengambil tempat. Ini kerana keharusan hukum tersebut hanyalah bersandarkan kepada kewujudan *ḍarar* yang bersangkutan. Situasi berlaku dalam produk yang melibatkan penggunaan *ḥilah* iaitu produk perbankan Islam bertanggung.

5) Sebenarnya penilaian terhadap keabsahan produk-produk yang bersifat *Tawarruq* lebih berkisar kepada operasional dan aplikasi. Dari sudut *Maqāsid al-sharia*’hia masih bersifat *juz’iyyah* iaitu institusi perbankan Islam wajar mempunyai produk tertentu sebagai alternatif kepada produk konvensional yang jelas bersifat *ribawi*. Disebabkan produk tersebut adalah bersifat bertanggung maka ia menggunakan pakai akad *Tawarruq* ataupun *bay’ al-‘īnah*. Hasilnya Insituti perbankan Islam berupaya menyediakan pembiayaan kepada pelanggan justeru bank mampu mengaut keuntungan hasil dari produk yang ditawarkan. Ini kerana untuk beroperasi sebagai alternatif kepada umat Islam, bank perlukan produk yang memenuhi pematuhan Syarak. Namun produk-produk ini masih belum menyentuh kepentingan *kulliyyah* iaitu kemaslahatan pihak pelanggan yang lebih dominan. *Maṣlaḥah juzi’yyah* yang melibatkan penyediaan produk pembiayaan kepada umat Islam yang bersifat sejagat, meringankan bebanan hutang yang tinggi perlu juga diambil kira oleh pihak bank bukan semata-mata memperlihatkan ianya telah bebas dari akad *ribawi* semata-mata. Justeru itu gabungandi antara *maṣlaḥah juzi’yyah* dan *maṣlaḥah kulliyyah* perlu diadaptasikan dalam mewujudkan produk bertanggung yang bersifat berdaya saing.

6) Sebenarnya aplikasi *al-ḍarūrah* dalam produk yang berasaskan akad *Tawarruq* masa kini bersandarkan kepada *ḍarūrah Fiqhiyyah* yang kebiasaannya merujuk kepada pengamalan para fuqaha. Ianya merujuk kepada kaedah (*al-Ḥājah tanzilu manzilat al-ḍarūrah ‘ammah kanat am khaṣṣah*). Walau bagaimanapun apabila dilihat dari sudut

*Tawarruq Munazzam* yang telah diproduksi oleh institusi perbankan Islam masa kini, aplikasi *ḍarūrah* sebenar adalah *ḍarūrah uṣūliyyah*. Keharusannya bersifat sementara (*mu'aqatan*) berbanding *ḍarūrah fiqhiyyah*. Justeru itu produk-produk yang berasaskan *Tawarruq Munazzam* tersebut perlukan diteliti secara mendalam khususnya melibatkan pembentukan dan proses produk agar ianya tidak digunakan sebagai *ḥilah* semata-mata untuk menghalalkan aktiviti *ribawi* yang menyerupai perbankan konvensional.

7) Bersandarkan kepada kaedah “Sesuatu yang diharuskan kerana *ḍarūrah* ataupun *ḥājah*, hendaklah dihadkan dengan kewujudannya *ḍarūrah* atau *ḥājah*. Namun aplikasi produk berasaskan *Tawarruq Munazzam* memerlukan ulangkaji dan penyelidikan terhadap pembentukan produk agar kemaslahatan kedua-dua pihak terjaga malah tidak memasuki intipati *ḥilah* dalam proses *Tawarruq Munazzam*.

8) Kontrak *Murābahah* mengaplikasikan konsep *ḍarūrah maqāṣid ‘asliyah* iaitu bersandarkan kaedah “Syariat ditetapkan bagi *maṣlahah* hamba pada masa akan datang dan semasa”. Apa yang dimaksudkan kontrak *Murābahah* yang meliputi pembinaan produk-produk bertanggung berasaskan kontrak *Murābahah* perlu mencakupi bukan sahaja konteks fiqh tetapi *Maqāṣid*nya juga. *Maṣlahah* yang digunakan bersifat *Al-Darūriyyah* bagi mencapai *Maqāṣid Kulliyah*.

9) *Bay‘ al-‘īnah* dalam konteks aplikasi produk bertanggung merupakan kontroversi yang berlanjutan hasil daripada konsep *ḥilah* dan nilai masa. Namun aplikasi *ḍarūrah* (keperluan mendesak) dalam *bay‘ al-‘īnah* iaitu kewujudan komoditi ia sepatutnya benar-benar wujud dan bukannya diada-adakan atau tidak diperlukan. Namun berasaskan kepada keperluan semasa dan kerjasama di antara bank luar negara akad ini masih dikekalkan. Namun penolakan sarjana mempunyai dalil bersandarkan kaedah *maqāṣidiyyah* yang berasaskan tujuan pensyariatan sesebuah akad. Justeru alternatif kepada *bay‘ al-‘īnah* telah dibina bagi keluar dari khilaf.

10) Manakala konsep *al-darūrah* yang diaplikasikan dalam *Istisna'* ialah *Darūrah* berbentuk *Majazi* atau *Hājah 'Ammah* iaitu satu bentuk "*Hājah* diberikan kedudukan *darūrah* sama ada *hājah 'āmmah* atau *hājah khasṣah*. Maka konsep ini berasaskan *maṣlahah hājiyyah* dalam keperluan pembinaan produk hibrid kontrak seperti *istisna'* melihat kepada keperluan akad dan *hājah* manusia.

11) *Darūrah uṣūliyyah* adalah bersandarkan kepada *maṣlahah* yang bersifat *darūriyyah* yang merangkumi pemeliharaan terhadap *kulliyat al-khams*. Di antara *maṣlahah darūriyyah* dalam perbankan Islam ialah produk-produk yang dihasilkan mampu menyumbang kepada keperluan kehidupan umat Islam yang bersifat *darūriyyah*. Namun produk tersebut perlu berbeza dengan sistem konvensional, bukan sahaja kelihatan berbeza semata-mata. Justeru itu sesuatu tindakan dan polisi yang menyerupai akad *ribawi* perlu dihindari. Caj tambahan misalnya diperlukan sebagai *survival* perbankan Islam namun caj tersebut perlu meraikan situasi pelanggan bukannya *maṣlahah* bank semata-mata. Sehubungan dengan itu perlu ada kerangka yang jelas dalam membezakan di antara caj yang syarak dengan caj yang tidak syarak agar sistem perbankan Islam di Malaysia dapat berdiri sebagai entiti yang memiliki konseptual tersendiri. Ini bagi memastikan *maṣlahah khasṣah* (bank) dapat mencapai *maṣlahah 'ammah* (pelanggan).

12) Dalam produk bertanggung yang melibatkan *'inah* isu barang yang tidak dikehendaki dan akad jual beli bersandarkan kepada barang yang diwujudkan menjadi persoalan hukum yang menyumbang kepada ketidakabsahan Syarak. Namun produk-produk tersebut diguna pakai berdasarkan keharusan sebahagian Ulama terhadap *bay'al- 'inah*, tanpa memperlihatkan sama ada *munazzam* ataupun tidak. Jika isu *munazzam* diambil kira dalam *'inah* keharusan *'inah* terdedah kepada pertikaian Ulama. Walau bagaimanapun *'inah* telah diterima pakai oleh insitusi kewangan Islam sejak sekian lama sebelum wujudnya aplikasi akad *Tawarruq*. Justeru itu keharusan

*Bay' al- 'īnah*, juga bersandarkan kepada *darūrah uṣūliyyah* bukan *darūrah fiqhiyyah*. Ini kerana keharusannya yang bersifat *munazzam* masih menimbulkan pertikaian di kalangan Ulama. Beramal dengan pandangan yang mengharuskan *Bay' al- 'īnah*, *munazzam* semata-mata tidak membolehkan produk tersebut menjadi produk yang diaplikasikan tanpa syarat tertentu. Dalam hal ini Bank Negara masih membenarkan produk bertanggung berasaskan akad *bay' al- 'īnah*, dengan meletakkan garis panduan tertentu. Namun demikian garis panduan tersebut tidak menjadikan produk *'īnah* terselamat dari kritikan terhadap isu barang dan jual beli yang diada-adakan. Melihat kepada senario ini keharusan produk bersifat *bay' al- 'īnah* ini masih tertakluk kepada *darūrah uṣūliyyah*.

13) Dalam produk berasaskan *'īnah* asas niat tidak menjadi pengukur utama dalam penentuan halal dan haram sesuatu produk. Ini kerana produk tersebut telah distrukturkan untuk mengelak dari terjebak dengan elemen *ribawi*. *Maqāsid aṣliyyah* ialah menyediakan pembiayaan Islam yang mampu memenuhi tuntutan yang bersifat *darūriyyah*. Manakala *maqāsid tabi'yyah* ialah produk yang dihasilkan kelihatan bebas dari elemen *ribawi* yang bersifat pengharaman yang hakiki. Apabila *'īnah* distrukturkan maka niat tersebut yang bersifat *tabi'yyah* telahpun diketahui. Justeru itu perbezaan di antara kedua-dua produk perlu jelas dari sudut intipatinya. Jika tidak jelas maka keharusannya adalah bersandarkan kepada *darūrah uṣūliyyah* bukannya *darūrah fiqhiyyah*. (*maqāsid 'aṣliyyah*- kena produk yang mewakili *Maqāsid al-tabi'yyah* mesti produk yang betul-betul bebas riba, jika tak mampu bebas sepenuhnya, kena ambil *darūrah*) *Maqāsid tabi'yyah* tidak bertentangan dengan *maqāsid aṣliyyah*. Bagaimanapun keharusan itu sementara kerana elemen riba tidak dapat dihapuskan sepenuhnya.

14) Di dalam produk berasaskan *bay' al- 'īnah*, peranan *maqāsid* memainkan peranan utama untuk mengukur pemakaian *darūrah uṣūliyyah* yang bersandarkan kepada kaedah

*maqāsidīyyah* yang bermaksud “Setiap niat yang menyalahi tujuan pensyariaan maka ia terbatal”. Maka peranan niat dalam produk berasaskan *bay‘ al-’īnah* perlu dilihat berdasarkan kewajaran hasil produk melalui proses yang bertepatan dengan *maqāsid al-sharī‘ah*. Ini bermakna, niat dalam jual beli *bay‘ al-’īnah* bertujuan menggunakan *hilah* sebagai wasilah kepada riba maka akad tersebut adalah terbatal. Justeru, akad *bay‘ al-’īnah* perlu dipastikan agar tidak mempunyai *hilah* yang merosakkan akad jual beli.

15) *Darūrah* pada perbankan Islam bermaksud keperluan untuk bank Islam bertahan dan juga keharusan sementara untuk berurusan dengan bank riba ketika tiada alternatif lain. Namun apa yang pastinya dalam kondisi semasa, lebih tepat untuk mengaplikasikan Model *Darūrah Kulliyah* digabungkan dengan *darūrah fiqhiyyah* dan *al-maqāsidīyyah* di mana ia dapat diaplikasikan kepada produk kontroversi dan pembentukan produk baru. Ini bagi memastikan kesemua unsur yang menyebabkan berlakunya *darūrah* dilihat dari segala dimensi samada bagi pihak bank dan juga pelanggan.

16) Aplikasi konsep *al-darūrah* dalam produk-produk bertanggung di insitusi perbankan Islam di Malaysia berbeza dari sudut akad bergantung kepada stuktur, elemen dan implementasinya. Kefahaman terhadap konsep *al-darūrah* sebagai teori yang digunapakai dalam menangani permasalahan isu-isu semasa khususnya melibatkan kewangan Islam perlu kepada penerokaan terhadap metode dan kaedah yang digunakan oleh para fuqaha silam. Ini kerana fuqaha silam telah mengguna pakai teori tersebut di zaman masing-masing sehingga berjaya membentuk produk-produk yang sesuai di zaman mereka. Produk ataupun lebih dikenali dengan akad *ghayr al-musamma* ini perlu disesuaikan dengan pendekatan semasa, mengambil kira cabaran produk *ribawi* yang masih menjadi pilihan pada masa kini.

17) Isu yang menjadi pertikaian dalam *iṣṭisna'* ialah apakah *iṣṭisna'* yang dipakai ialah *iṣṭisna'* yang dimaksudkan oleh fuqaha atau *iṣṭisna'* yang berbentuk produk perbankan semata-mata. Jika merujuk kepada *iṣṭisna'* yang asal, pihak bank perlu memainkan peranan sebagai pihak bertanggungjawab sepenuhnya apabila berlaku masalah penyerahan *mabi'* ataupun bangunan gagal disiapkan. Apabila *iṣṭisna'* yang dilaksanakan tidak mengikut kehendak *iṣṭisna'* asal maka keharusan *iṣṭisna' mawazi* perlu diteliti semula keabsahannya.

### 6.3 CADANGAN

6.3.1 Cadangan agar kajian akan datang menfokuskan kepada penambahbaikan dari sudut dokumentasi undang-undang, penstrukturian dan operasional. Ini selaras dengan apa yang dikritik saran oleh dalam isu *Musharakah Mutanaqishah*. Akad *musharakah mutanaqishah* yang mengandungi dua perjanjian dalam satu akad melibatkan akad pemilikan dan perjanjian (*wa'ad*). Penekanan harus diberi kepada essen dan objektif (*maqāṣid*) dalam transaksi itu sendiri malah substansi dan bentuk mestilah ada konsistensi. Struktur dokumen perlu lebih diambil perhatian dalam menentukan keabsahan dari sudut *sharī'ah*. Ini bagi menjamin tiada elemen *ribawi* dan intipati (*substance*) konvensional dalam produk-produk bertangguh di perbankan Islam justeru memastikan tiada kerosakan dalam dokumentasi bukan dari aspek kontrak pembiayaan semata-mata tetapi juga penelitian dari aspek penstrukturian. Penyelidikan berkaitan perkara ini perlu dibuat bagi memastikan aspek *ḍarūrah*, *ḍarūriyyāt* dan *mudarraḥ* (kemudahan) dalam prinsip Islam diaplikasikan mengikut dinamika hukum yang mencakup semua dimensi permasalahan yang berkaitan.

6.3.2 Cadangan agar kajian akan datang mengembangkan peranan pihak penasihat *sharī'ah* dalam menyediakan model dan modul rangka *ḥājah* dan *ḍarūrah* yang diperlukan bagi pelanggan. Modul yang disediakan oleh penasihat *sha'riah* ini perlu

diaplikasikan agar ia menepati konsep jual beli produk yang berasaskan *bay'* iaitu *mutual agreement*, boleh ditambah harga tetapi tidak melampaui batas iaitu melihat keperluan pembeli adakah ia dalam keadaan terdesak yang merupakan asas kepada *qard' hassan* yang disyariatkan untuk memenuhi keperluan terdesak individu. Justeru model yang dibina mestilah memenuhi rangka jual beli produk dan memastikan ia tidak menjangkau keperluan mendesak yang *substance* daripada *qard'*. Jika tidak produk tersebut akan menjadi secara literal sahaja harus tetapi operasionalnya, seakan jual beli hutang yang melihatkan keperluan mendesak. Maka menggunakan model tersebut latar belakang pelanggan dan keperluannya perlu dilihat bagi memastikan aplikasi *darūrah* dan *hājah* dalam produk diletakkan pada tempat sewajarnya. Sebagai contoh jika pelanggan yang ingin membeli kereta pertama maka produk tertentu disarankan sebagai meringankan.

6.3.3 Cadangan agar kajian berkaitan penambahbaikan dan kemudahan infrastruktur dipertingkatkan lagi dan model rangka al-maqāsid i dalam pembinaan produk diberi penekanan lebih bagi memastikan ilmu-ilmu dan kemahiran-kemahiran berkaitan praktis kewangan Islam berasaskan kepada rangka maqāsid i yang lebih menyeluruh terutama dalam aspek kemahiran Uṣūl fiqh, ijtihad semasa dan ilmu berkaitan pengamalan kewangan. Cadangan agar kajian akan datang menyentuh tiga aspek penting ini mengikut metodologi dan epistemologi hukum Islam sebenar.

6.3.4 Walaupun perbankan Islam telah mengadaptasi kewangan Islam melebihi sepuluh tahun, namun kebanyakan kes yang dibawa ke mahkamah tidak dirujuk kepada badan *Sharī'ah* (*Shariah Board*) sebagai badan yang berautoriti dalam bab kewangan Islam. Ini menunjukkan mahkamah masih mengambil pendekatan pasif terhadap badan *Sharī'ah* dalam bab yang melibatkan kewangan Islam. Sekalipun mereka mempunyai pengetahuan yang terhad terhadap kes kewangan Islam pendekatan pasif ini masih digunakan. Sebagai cadangan, *Sharī'ah* perlu menggunakan pendekatan tadbir urus

yang lebih rapi serta dibantu oleh kordinasi *Sharī'ah* yang kukuh dan efektif dalam kerangka kawal selia yang komprehensif dijangka dapat membantu menyelesaikan isu ini.

6.3.5 Cadangan yang diberi ialah untuk memastikan samada suatu transaksi itu patuh *Sharī'ah* atau tidak, adalah tidak memadai melihat hanya semata-mata niat pihak yang berakad bahkan perlu memeriksa semula aplikasi dan peranan niat dalam institusi kewangan bagi memastikan ruh akad klasik dapat diterjemahkan sesuai dengan cabaran semasa tetapi masiih memelihara substansi kontrak dalam Islam. Pemakaian konsep *darūrah* dalam beberapa instrumen kewangan Islam dan produk perbankan Islam perlu dinilai dari sudut pemprosesan, implementasi, serta pemantauan yang lebih mendasar. Ini kerana, terdapat akad-akad bertanggung yang diharuskan oleh Bank Negara Malaysia tetapi dilarang oleh *Majma' Fiqh Islami* atau *OIC (Organization of Islamic Conferences)*<sup>4</sup>. Oleh itu produk-produk kontroversi perlu dinilai dari sudut inti pati dan penstrukturan semula produk tersebut.<sup>5</sup> Hal ini kerana jika keharusan dari sudut kontrak itu masih diperselisih dan bersifat *zanni* sekalipun namun dari segi stuktur dan dokumentasi undang-undang masih banyak ruang penambahbaikan boleh dilakukan. Sebagai contoh, perdebatan yang masih berterusan dalam isu *Tawarruq Munazzam*, *Bay' al-ʿinah* perlu diambil kira melalui dimensi yang mencapai aspek sosial, ekonomi dan epistemologi hukum.

6.3.6 Aset-aset fizikal seperti kereta dan barangan elektronik juga bakal diniagakan di bursa tersebut. Selain untuk membantu terciptanya kondisi jual beli *tawarruq* yang nyata, adanya aset pendasar komoditi unggulan tempatan juga akan lebih

---

<sup>4</sup> Majma' Fiqh Islami, The International Council Of Fiqh Academy Atau Organization Of Islamic Conferences (Oic), Pada Sessi 19 Yang Diadakan Di Sharjah, Emirate Arab Bersatu. Berlansung Pada 1 - 5 Jamadil Awal 1430, Bersamaan 26 – 30 April 2009

<sup>5</sup> Tawarruq Munazzam atau Organized tawarruq telah diputuskan oleh oic sebagai haram pada tahun 2009. Resolusi 179 (19/5) "The International Council Of Fiqh Academy, Which Is An Initiative Of The Organization Of Islamic Conferences (Oic), Seisi ke-19, Sharjah, United Arab Emirates, 1 - 5 Jamadil Ula 1430, Corresponding 26 – 30 April 2009, Laman sesawang ISRA, [www.Isra.My/Fatwas.com.my](http://www.Isra.My/Fatwas.com.my)



mempermudah dalam penyerahan dan penerimaan komoditi tersebut.<sup>6</sup> Solusi ini merupakan cadangan yang baik dalam rangka menjadikan fatwa pengharaman *darūrah* itu terkeluar daripada perbahasan dan elemen yang menjadikan produk *tawarruq* itu difatwakan oleh Majlis Fatwa *Fiqh* pada 2009. Ini kerana fatwa berperanan sementara dan boleh dirujuk kembali mengikut keadaan setempat dan tidak berfungsi sebagai mengikat. Memandangkan bank negara sendiri juga mengharuskan *Tawarruq Munazzam* sebagai salah satu produk yang boleh diadaptasi dalam pembiayaan dan pelbagai lagi produk lain, maka keharusan *Tawarruq Munazzam* adalah lebih praktikal dan sesuai untuk dilaksanakan.

6.3.7 Cadangan agar pembentukan produk yang dilakukan pada masa akan datang menggunakan pendekatan epistemologi yang lebih menyeluruh dalam menghasilkan hasil kajian yang dapat memberi implikasi dinamik dalam pembentukan produk. Ini kerana keputusan yang dibuat oleh pengamal kewangan Islam bukan sahaja melibatkan hukum bahkan implikasi ekonomi, sosial dan lain-lain. Malah seharusnya metodologi yang digunakan juga malah bersifat lebih menyeluruh. Di antara kesan metodologi yang bersifat eksklusif dan sehalu digunakan oleh kewangan Islam pada hari ini ialah kebanyakan produk dan perkhidmatan kewangan Islam yang ditawarkan adalah hanya bersifat halal dan patuh *shari'ah* tetapi tidak memberikan kesan yang signifikan kepada sosio-ekonomi masyarakat.

## 6.4 IMPLIKASI KAJIAN

Implikasi kajian ini merangkumi implikasi kepada industri, dunia akademik, masyarakat Islam dan ekonomi Islam. Hasil kajian ini akan memberi implikasi penting kepada pelbagai industri kewangan Islam bagi memartabatkan lagi penciptaan produk-produk

---

<sup>6</sup> Aznan Hasan, 2009, Why Tawarruq Needs To Stay: Strengthen The Practice Rather Than Prohotibitng It, Islami Finance News, 24 Jun 2010.

kewangan Islam agar produk yang dihasilkan bukan hanya bersifat patuh syariah tetapi memenuhi intipati *sharī'ah* . Selain daripada itu, implikasi kepada akademik ialah menghidupkan kajian *uṣūli* yang lebih berwacana dan mampu berdepan dengan persoalan semasa yang lebih mencabar dan tidak terikat dengan teori dan teks semata-mata. *Darūrah Uṣūliyyah* merupakan konsep yang komprehensif untuk memberi implikasi positif dalam pemeliharaan *māqāsid al-sharī'ah* dalam setiap aspek kehidupan. Hakikat *darūrah* yang menjangkau *darūrah fiqhiyyah* serta aplikasi dalam kewangan Islam merupakan satu kajian penting bagi mencapai *Maqāsid al-Kulliyah (universal)* yang sebenar.

## 6.5 PENUTUP

Bagi memastikan kewangan Islam menepati maksud asal *kulliyat* Islam dan bertepatan dengan kehendak *shara'* iaitu memenuhi keperluan sosial masyarakat, menjauhi tipu daya dan riba serta memberi keadilan maka kaedah *Maqāsidīyyah* perlu diterapkan dengan rangka *fiqh* tradisional dan bermanhaj serta diaplikasikan dengan pandangan alam yang sejajar dengan kerangka Islam sebenar. Namun dengan penerapan yang memahami perubahan sosial dan zaman yang berlaku. Ini bagi memastikan kewangan dan produk perbankan Islam memenuhi ciri-ciri yang diperlukan dan bukan sekadar rangka sahaja. Tetapi juga memenuhi substansi *shara'* dan syariah itu sendiri. Islam tidak menghalang keuntungan atau perbankan Islam, tetapi ia perlu diraikan dengan maksud asal syariah di samping interpretasi *naṣ shara'* melangkaui literal *naṣ shara'* semata-mata. Oleh yang demikian satu dinamika hukum dalam kewangan Islam akan membentuk paradigma yang dinamik dan progresif.

Hakikatnya *Maqāsid al-Kulliyah* merupakan formulasi dan mekanisme penting dalam hukum kewangan Islam khususnya dan hukum Islam semasa umumnya. *Maqāsid al-Kulliyah* merangkumi *Maqāsid al-Darūriyyah* juga merupakan tonggak kehidupan dan jika kehilangan salah satu dari elemennya sudah cukup untuk memberi

kemusnahan dan kefasadan kepada kehidupan manusia. Seterusnya membawa kepada huru-hara dalam kehidupan. Maka perkara yang demikian perlulah dielakkan dengan memastikan aplikasi hukum kewangan Islam menepati ciri-ciri yang telah digariskan *shara'* dalam memelihara kemaslahatan Islam sejagat. Oleh itu *darūrah* yang digunakan perlu meliputi *maṣlahah* pelanggan dan juga memelihara keseimbangan dan kestabilan perbankan Islam.

University of Malaya

# BIBLIOGRAFI

## RUJUKAN BAHASA ARAB (BUKU)

- Al-Jazairy, Abi ‘Abd al- Rahman ‘Abd al- Majid Jum’ah, Al-Qawā’id al-Fiqhiyyah al-Mustakhrajah min Kitab ‘I‘lam al-Muwaqqi‘n, (tt).  
\_\_\_\_\_. *Maqāṣid al-Syari‘ah fī al- Mu‘amalat*. Al-Qāhirah: Matabi' al-Madani al-Muassasah al- Su‘udiyyah, 2008.
- ‘Alwan, Fahmi Muḥammad. Al-Qiyam Al-Ḍarūrīyyah Wa Maqāṣid Fī Tasyri’ Al-Islāmī. Al-Qāhirah: al-Hay‘ah al-Misriyah al-‘Ammah lil-Kitab 1989.
- ‘‘Abd al-lah bin Bayyah. Maqāṣid al-Mu‘āmalāt wa Marāṣidul al-Waqiaat. Al-Qāhirah: Muassasat al-Furqan Li At-Turath Al-Islāmī, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Ṣina‘atil Fatāwa wa Fiqh al-Aqaliyyāt* Beirut, Dar al-Manhaj, 2007.
- ‘‘Abd al- Majid ‘Abd Allah Diyah. *al-Qawā’id wa al-Ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah lil Ahkām al-Mabi’ fī al-Sharī‘ah Al-Islāmīyyah*, Urdun: Dar al-Nafa‘is, 2005.
- Abū Ghudah, ‘‘Abd al- Satar. (2003). *Al-bay‘ al-Mua’jjal*. Jeddah: al-Bank al-‘Islami lil Tanmih al-Ma‘had Al-Islāmī lil Buhūth wa al-Tadrib.
- ‘Abū al-Naṣr, ‘Iṣam. *‘Aswaq al-‘Awraq al-Māliyah(al-Bursah) fī Mizan al-Fiqh Al-Islāmī*. Al-Qāhirah: Dar al-Nashr li al-Jami‘at. 2006.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Al-Qāhirah: Dar al-Fikr. 1970.
- ‘Abd al- ‘Azhim Jalal Abū Zaid. *Fiqh Riba Studi Komprehensif Tentang Riba Sejak Zaman Klasik Hingga Modern*. Jakarta: Senayan Publishing, 2011.
- Al Fasi, Muḥammad bin Hasan al-Hajwi al-Tsa‘labī, al-Fikr al-Sami‘ fī Tārikh al-Fiqh Islamī. (Ttp), (tt).
- ‘Awdah Jasir. *Māqāṣid al-sharī‘ah Falsafah li al-Tashrī‘ al-Islāmī*. Herndon: al-Ma‘had al-‘Alami lil-Fikr Al-Islāmī, 2012.
- ‘Ilal Fasi. *Maqāṣid al-sharia’h wa Makarimaha*. Mesir: Dar al-Kalimah, 2014.
- ‘Izz al-Din, ‘Abd al-‘Aziz Ibn ‘Abd al-Salam. *Qawā’id al-Ahkām fī Iṣlāḥil al-Anām*. Damshiq: Dar al-Qalam, 2010.

- Abāḍiy, Abi Toyyib Muḥammad Shamil Al-Hāq Adzim. ‘Awn Al-Ma‘būd Sharh Sunan Abī Dawud. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Abd Al-Laṭīf, ‘Abd Al-Rahman Ibn Salih, al-Qawā’id wa al-Ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah al-Mutaḍḥamm bay‘ al-‘īnah li al-Taysīr. Al-Mamlakah Al-‘Arabiyyah Al-Sa‘udiyah, Wizarat Al-Ta‘lim al-‘Alī, al-Jamī‘ah al-Islāmīyyah al-Madbay‘ al-‘īnah al-Munawwarah, ‘Imadat al-Baḥth al-‘Ilmiy, 2003.
- Abd al-‘Alim, Usama. Qā’idah la Ḍarār wa la Ḍirar fi Nuthaq al-Mua‘mālat al-Māliyyah wa al-A‘mal al-Ṭibbiyyah al-Mu‘aṣarah fi al-Fiqh al-Islāmī wal Qānūn al-Waḍ‘īy. Dar Al-Jamī‘ah Al-Jadidah, 2007.
- ‘Abd al- Ghafar Ismail. Money, Islamic Bank And The Real Economy, 2010.
- ‘Abd al- Ghani, A. M. dan Che ‘Abd al-lah, A. S. Tawarruq: Konsep dan Aplikasi dalam Kewangan Islam. Dalam Ab. Ghani, A.M. dan Mansor, F, Dinamisme Kewangan Islam di Malaysia, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2006.
- ‘Abd al- Halim al-Muḥammady. *Undang-undang Muamalat & Aplikasinya Kepada Produk-Produk Perbankan Islam*. Selangor: Gemilang Press Sdn. Bhd, 2010.
- ‘Abd al- Halim Ismail. The Deffered Contracts Of Exchange, Al-Quran In Contrast With The Islamic Economists Theory On Banking And Finance. Kuala Lumpur: Institute Of Islamic Understanding Malaysia, 2010.
- ‘Abd al- Jalil Borham. Industri Perbankan & Kewangan Islam. Pahang: Universiti Malaysia Pahang, 2009.
- ‘Abd al- Karim Zaidan. Majmua‘ah Buhūth al-Fiqhiyyah. Beirut: Mu‘assah Al-Risalah. 1986.
- ‘Abd al- Rahman ‘Abd al-lah. Falsafah Dan Kaedah Pemikiran. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distribution Sdn. Bhd 2001.
- ‘Abd al- Rahman, Jalāluddin. Maṣālih Al-Mursalah wa Makanatuha fi Tashrī‘ al-Islāmī, Al-Qāhirah: Dar al-Kitab Jama‘i, 1983.
- ‘Abd Allah Diyah, ‘Abd al- Majid. *Al-Qawā’id wa al-Ḍawābiṭ Al-Fiqhiyyah li Aḥkām al-Mabī’ fi al-Sharī‘ah Al-Islāmīyyah*. Universiti Urdun, 2011.
- ‘Abd Allah Diyah, ‘Abd al- Majid. Al-Qawā’id wa Al-Ḍawābiṭ Al-Fiqhiyyah Li Aḥkām Al-Mabī’ Fi al-Sharī‘ah Al-Islāmīyyah. Universiti Urdun, 2003.
- Abī Dawud Bakar. The Shari’a supervisory board and issues of Shari‘ah rulings and their harmonisation in Islamic Banking and Finance, Book name: Islamic Finance Innovation and Growth, Ed: Simon Archer and Rifaat Ahmed Abdel Karim. London: Euromoney Books, 2002.

- Abi Hamid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazzali. *al-Muṣṭasfa Min `Ilm Al-Uṣūl. Dirasat Wa-Tahqiq Hamzah Ibn Zuhayr Hafiz.* (tt).
- Abū Abdallah Muḥammad Al-Hatab. *Mawāhīb Al-Jalīl Fi Sharḥ Mukhtaṣar Al-Khalil.* Beirut: Dar Al-Fikr, 1992.
- Abū Hamid Al-Ghazzali, *Ihya' `Ulum Al-Din* (Beirut: Dar Al-Khayr, 1993), 2:147.
- Abū Hamid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ghazzālī. *Al-Muṣṭasfa Min `Ilm Al-Uṣūl.* Beirut: Dar al-Kutūb`Ilmiyah, 2008.
- Abū Ishaq. *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl Al-Sharī'ah . Al-Qāhirah: Maktabah Taufiqiah,* 2003.
- Wa *Dirasa Tahlilan*”, Damshiq: Dar al-Fikr, 2000.
- Abū Sulayman ‘Abd al- Wahab Ibrahim. *Fiqh Al-Ḍarūrah Wa Taṭbīqātuḥu Al-Mua’sirah, Afāq Wa Ab’ad.* Jeddah: Bank Islami Li Tanmih; Silsilah Muhadarat Ulama Berzain, (tt).
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh.* Beirut: Dar al-Fikr Al-‘Arabi, 2006.
- Abū Zayd, Muḥammad `Abd Al-Mun`Im, *Al-Ḍaman fi al-Fiqh Aa-Islāmī.* Al-Qāhirah: Al-Ma`had Al-`Alami Lil-Fikr Al-Islāmī, 1996.
- Adawi, Shukri Jamil. *Sūu’ al-Niyah wa Athāruhū fi ‘Uqūd Al-Mu‘āwaḍāt fi al-Fiqhi al-Islāmī Wa al-Qānūn Madani.* Dar al-Fikr Jama’i: Iskandariah, 2008.
- Adud al-Din ‘Abd al-Rahman al-Iji. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Muntaha al-Uṣūli.* Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiāh, 2004.
- Adud Al-Din, ‘Abd Al-Rahman Ibn Ahmad Al-Iji. *Al-Mawāqif (A Commentary On Al-Iji’s Al-Mawaqif By Al-Sharif ‘Ali Ibn Muḥammad Al-Jurjani),* Ed. Mahmud Umar Al-Dimyati. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Ahmad Kafi. *Al-ḥājah Shar’iyyah.* Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 2004.
- Ahmad Raysuni. *Al-Fikr Al-Maqāṣidi Qawai’duhu Wa Fawa’iduhu.* Al-Qāhirah: Dar al-Kalimah, 2014.
- Ahmidan, Ziyad Muḥammad. *Māqaṣid al-sharī'ah Al-Islāmīyyah: Dirāsah Uṣūliyah wa al-Taṭbīqāt Fiqhiyyah.* Beirut: Mu'assasat Al-Risalah Nashirun, 2004.
- Al-Qurṭubī, Ibn Al-Rush, Abi Walid Muḥammad Bin Ahmad Ibn Muḥammad. *Al-Muqaddimat Al-Mumamahhaḍāt li Bayan Maqtadahu Rusum Al-Mudawwanah min al-Aḥkām Al-Syari’yyāt wa Al-Ta’ṣilāt Al-Muhakkamat Li Ummahat Masailuha Al-Musyakalat.* Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 2002.
- Al-āmidī, Alī Ibn Muḥammad. *Al-Iḥkām fi uṣul al-Aḥkām.* Riyāḍ: Dar al-ṣomī’ī li al-Nashrwa at-Tauzī’, 2003.
- Albahusayn, Ya ‘qub ‘Abd al-Wahhab. *Raf al-Harj fi al-Syari’ah Al-Islāmīyyah Dirasat Uṣūliyyah Ta’siliyyah.* Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2001.

- al-Bataliy Khalid Ibn ‘‘Abd al- Aziz. Aḥādith al-Buyū‘ al-Munhi ‘anha Riwayatan Dirayatan. Riyāḍ: Dar Kanzu Al-Syibilia li an-Nashr wa Al-Taūzi‘, (tt).
- Al-Baz, Abbās Ahmad Muḥammad. Ahkām al-Māl al-Ḥarām. Urdun: Dar al-al-Nafa’is, 1999.
- Al-Būṭi, Muḥammad Ibn Sa’id Ramāḍan. Qaḍaya Fiqhiyyah Mu’asarah. Damshiq: Dar al-Farabi, 2009.
- Al-Darir, Siddiq Muḥammad al-Amin. Al-Gharar wa Atharuhu fī al- ‘Uqūd. Jeddah, 1991.
- Al-Fasi, Muḥammad Ibn Hasan Al-Hajwi Al-Tsa’labi. Al-Fikr Sami’ Fī Tarikh Al-Fiqh Islāmī. Beirut: Dar al-Kutūb Ilmiyah, 1995.
- al-Fasi. *Maqāṣid al-Syari’ah Al-Islāmīyyah wa Makārimuhā*. Tunisia: Dar al- Gharb Al-Islāmī, 1993.
- Al-Ghanīmī, ‘Abd al- Ghanī. Al-Lubab Fī Sharh al-Kitab. Beirut: Dar al-Kitab al- ‘Arabi, (tt).
- Al-Ghazzālī , Abū Hamid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Mustasfa. *Min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dar Sadir, 2010.
- Al-Ghazzālī, Abū Hamid Muḥammad Ibn Muḥammad. Al-Muṣtasfa Min ‘Ilm Al-Uṣūl. Dar al-Kutūb‘Ilmiyah: Beirut, 2008.
- Al-Ghazzālī. Muṣtasfa Min ‘Ilmi Al-Uṣūl. Beirut: Dar al-Ihya’ Al-Turath Al-Arabi, 1997.
- Al-Ghazzālī. Syifa’ Al-Ghalil fī Bayan al-Syibhi wal Makhli wa Masālik al-Ta’lil. Baghdad: Muṭaba’ah al-Irshād, (tt).
- Al-Hariri, Ibrahim Muḥammad Mahmud. Al-Madkhal Ila al-Qawāi’d al-Fiqhiyyah al-Kulliyah Na’atuhā, Taṭawarrūhā, Shari’yyatuhā Taṣnīfihā, Qawāi’d Uṣūliyyah Laha Ṣilah Bihā. `Amman: Dar Ammar, 1998.
- Ali Al-Khaffaf, Aḥkām Al-Mu‘āmalāt Al-Māliyah Al-Sharī’ah , 428.
- Ali Juma’ah. At-Turuq Ila At-Turath Al-Islāmī, Muqaddimat Ma’rifiyah Wa Madakhal Manhajiyah. Al-Qāhirah: Nahdhoh Misr, 2005.
- Ali Muhayatsyah. Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Ekonomi Islam. S.E.I., M.E.I. Ttp.
- Al-Jaṣṣas, Ahmad Ibn ‘Ali. Aḥkām Al-Quran. Beirut: Lubnan: 1992.
- Al-Jayzani, Muḥammad Ibn Husayn. *Ḥaqīqah al-Ḍarūrah Al-Shari’yyah wa Tatbiqotuha Al-Mu’aṣirah*. Riyāḍ: Dar al-Minhaj, 2007.

- Al-Jazairi, Abi 'Abd al- Rahman 'Abd al- Majid Jum'ah. al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Mustakhrajah min Kitab 'Ilam al-Muwaqqi'n. Riyād: Dar Ibn al-Qayyim lil Nashr wa al-Tauzi', 2006.
- Al-Jizani, Muḥammad Ibn Husayn. Ḥaḡiqah al-Ḍarūrah al-Shari'yyah wa Taṭbīqātuhā al-Mu'āṣirah, (tt).
- al-Juwaynī, Abi al-Ma'ali 'Abd al- Malik Ibn 'Abd Allah, t.t, Ḥaramayn, *Tahqiq: 'Abd al- Adzim al-Dib, al-Ghiyāthi Ghiyāth al-Umam fī al-Ilṭiyāthi Al-Zūlm*. Qatar: Maktabah Al-Kubra, (tt).
- \_\_\_\_\_, Al-Burhānfi Uṣūl Fiqh. Lubnan: Dar al-KutūbIlmiyyah, 1997.
- Al-Khadri, Muhamad. Uṣūl Fiqh. Al-Qāhirah: Dar al-Hadis, 2003.
- Al-Kibbi, Sa'id Al-Din Muḥammad. Al-Muāmalāt al-Māliyah al-Mua'ṣirah Fi Dhuil Islam. Beirut: al-Maktab Al-Islāmī, (tt).
- Al-Lahjiy, 'Abd Allah Ibn Sa'id. Īdah al-Qawā'id al-Fiqhiyyah . Kuwait: Dar al-Dhiyā', 2006.
- Al-Majaji, Muḥammad Sakhal. Aḡkām al-Aqd al-Buyu' fī Fiqhi Al-Islāmī Al-Malikī. Beirut: Dar al-Ibn Hazam, 2001.
- Al-Marini, Jilani. Al-Qawā'id al-Uṣūliyyah 'inda al-Shāṭibī Min Khilali Kitabihī al-Muwāfaqāt . Al-Qāhirah: Dar al-Ibn Affan, 2004.
- Al-Mausu'āh Al-Fiqhiyyah, Kuwait: Wizarāt al-Awqaf wa Shu'un al-Islāmīyyah. Dar al-Sofwah, 1992.
- Al-Misri, Rafiq Yunus, Bay' Al-Taḡṣiṭ Taḡlil al-Fiqhī Wa Iqtisadi. Damshiq: Dar Al-Qalam, 1997.
- Al-Munjid, Fi al-Lughah wa al-A'lam, Beirut: Dar al-Maysriq, 1976.
- Al-Nadawī, 'Ali Ahmad., Ibn 'Aqil, 'Abd Allah Ibn 'Abd Al-'Aziz, Mau'su'ah Al-Qawā'id wa al-Ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah al-Hakimah lil Mu'amalāt Al-Māliyah fī Fiqh al-Islāmī. Al-Qāhirah: Dar 'Alam al-Ma'rifah, 1999.
- Al-Nawawi, Rawdatul-Talibeen, Cited In Taqi Usmani, Verdicts On Al-Tawarruq And Its Banking Application, Available At: <[Http://Www.Isra.My/Articles/Islamic-Banking/Tawarruq.Html](http://Www.Isra.My/Articles/Islamic-Banking/Tawarruq.Html)>, Access Date: 19th August, 2010, 6
- Al-Qadi Hisyam Muḥammad. Nadwah: Tawarruq Dan Tawriq, Baina Al-Aḡkām Al-Syari'ah Al-Islāmīyyah Al-Tatbiqi Al-Mali Al-Mu'asir. (tt).
- al-Qarāfi, Shihābuddīn Abi 'Abbas Ahmad Ibn Idris. Sharah Tanqīh Al-Fuṣūl Fī Ikhtīṣar Al-Maḡṣul Fi Al-Uṣūl. Beirut: Mu'assasah Risalah, 2003.
- Al-Qarāfi. *Sharḡ Tanqīḡ al-Fuṣūl*. Beirut: Dar al-Fikr, 1973.



- Al-Qasir, Sulayman ‘Abd Allah Ibn ‘Abd al- Aziz. Ahkām Al-Dayn Dirāsah fiqhiyyah Hadithiyyah. Riyād: Dar Kunuz Ishbiliya, 2005.
- al-Qurrah Daghi, Ali Muhyi al-Din. Buḥuth fī al-Iqtisād Al-Islāmī. Beirut: Dar Basha’ir, 2002.
- Al-Qurṭubī, Ibn Al-Rushd, Abi Walid Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Muḥammad. Al-Muqaddimat Al-Mumahhadat Li Bayan Maqtadahu Rusum Al-Mudawwanah Min Ahkām Al-Syariyyat Wa Al-Ta’silaāt Al-Muhakkamat Lil Ummahat Masa’iluha Al-Musykalat. Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 2002.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad Ibn Ahmad. *Jami’ Li Ahkām al-Quran*. Beirut: Lubnan, 1993.
- Al-Raysuni, Ahmad. Naẓariyyah Al-Maqāṣid ‘Inda Imam Al-Shāṭibī. Al-Qāhirah: Dar al-Kalimah, 2014.
- Al-Rāzī. Al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh. Muassah al-Risalah, (tt).
- Al-Rifā’ie, ‘Abd al- Jabbar. Falsafah al-Fiqh Wa al-Maqāṣid al-Sharī’ah . Beirut: Dar al-Hadi, 2008.
- Al-Rusyaidi, Ahmad Fahd, ‘Amaliyyāt al-Tawarruq wa Taṭbīqātuhā al- Iqtisadiyyah fī al-Maṣarīf al-Islāmīyyah. ‘Amman: Dar Al-Nafa’is Lil-Nashr Wa-Al-Tawzi’, 2005.
- Al-Salus, ‘Ali Ahmad, Qadaya fiqhiyyah Mua’sirah Wa Al-Iqtisad Al-Islāmī. Doha: Dar al-Thaqafa, 2010.
- Al-Salus, ‘Ali Ahmad. Fiqh al-Buyū’ wa al-Istithāq wa Taṭbiq al-Mua’sir, Dirāsah fī Fiqh al-Islāmī Maqāranan bi al-Qānūn Al-Waḍ’īy ma’a Tahdzīb wa Tartīb wa Tabwīb bi al-Mughnī li ibn Qudāmah wa Takhrij Aḥādith. Doha: Dar al-Thaqafah, 2008.
- Al-Sarakhsi, Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Abi Sahl. Al-Mabsūṭ. Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1989.
- Al-Suyūṭī. Al-Ashbah Wa Al-Nazāir. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyah, 1983.
- Al-Shāfi’ī, Imam Abi ‘Abd Allah Muḥammad ibn Idris. Al-Umm. Beirut: Dar al-Fikr, 1999.
- Al-Shāṭibī. Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī’ah. Al-Qāhirah, Maktabah Taufiqiah, 2003.
- Al-Shaibānī, Abū ‘Abd Allah Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Al-Makhārīj fī al-Ḥiyal*. Al-Qāhirah: Maktabah Al-Thaqafah al-Diniyah, 1999.
- Al-Tilmani, Abi Abd’illah Muḥammad Ibn Ahmad Al-Hasani. Miftahul WUṣūl Ila Bina’ Al-Furu’ Ala Al-Uṣūl. Saudi: Maktabah Makkiyah, 2003.
- Al-Zarkāshī, Muḥammad ibn Bahadur. al-Manthūr fī Tartīb al-Qawā’id al-Fiqhiyyah. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2000.

- Al-Zarqa', Mustafa Ahmad. 'Aqd al-Istiṣna' Wa Madya Ahammiyatuhu Fī Al-Istismarat Al-Islāmīyyah Al-Mua'sirah. Maahad Islami Lil Buhūth Wa Al-Tadrib, 1420.
- Al-Zuhaylī, Wahbah, al-Mu'amalāt al-Māliyah Al-Mu'aṣirah. Damshiq, Dar al-Fikr, 2002.
- Amidī, Saad Ibn Salih al-Shūraih. *Nihayah al-Wusu; fī Dirayah al-Uṣūl Li Al-Syeikh Sofiyuddin Muḥammad Ibn 'Abd al-Rahim al-Armawī al-Hindī*. Makkah: Maktabah al-Tijariyyah, tt.
- Amir Mu'allim. Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam. Yogyakarta: Uii Press, 2001.
- Amir Mualim. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press, 2004.
- Amir Mualim. *Ijtihad Dan Legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: Uii Press, 2004.
- Al-Nadawi, 'Ali Ahmad. Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah . Dar al-Qalam: Damshiq, 2011.
- \_\_\_\_\_, Muḥammad Al-Hasani. Adwa' 'Ala Al-Fiqh Islami Wa Makanati Al-Ijtihad Minhu. Damshiq: Dar al-Qalam, 2005.
- Ansari, Farid. *Al-Mustalah Al-Uṣūlī 'Inda Al-Shāṭibī*. Al-Qāhirah, Dar al-Salam, 2010.
- Arabiyyāt, Muḥammad Arabiyyat. Al-Maṣarif Al-Islāmīyyah wa al-Muassasat Al-Iqtisadiyah. Amman: Dar al-Thaqafah, 2009.
- Ar-Raysuni, Qutub. Al-Taysīr Al-Fiqhi, Masyru'iyatuhu wa Ḍawābiṭuhu wa 'Awai'dah. Dar Ibn Hazam, 2007.
- Al-Rāzī, Fakhruddin Muḥammad Ibn Umar Ibn Husayn. Al-Maḥṣul fī al-'Ilm al-Uṣūl Fiqh,. Muassasah Al-Risalah: 2008.
- Asafri Jaya Bakri. *Konsep Maqāṣid Syari'ah Menurut Al-Shaṭibī* . Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Asfahani, Shams Al-Din Mahmud Ibn 'Abd al-Rahman. Bayan al-Mukhtaṣar wa Huwa Sharh Mukhtaṣar Ibn Ḥajib fī Uṣūl Fiqh. Al-Qāhirah: Dar al-Salam, 2004.
- Ashqar, 'Umar Sulayman Abd Allah Al-Ashqar. Naẓārāt fī Uṣūl al-Fiqh. Urdun: Dar An-Nafa'is, 1999.
- Askari, Hossein, et al. New Issues In Islamic Finance & Economics Progress And Challenges, John Wiley & Son (Asia) Pte Ltd.: Singapore, 2009.
- Asmawi, M. Ag. Filsafat Hukum Islam. Surabaya : Penerbit Elkaf, 2006.
- Asyraf Wajdi. Islamic Finance An Old Skeleton In A Modern Dress, Kuala Lumpur: ISRA, 2008.

- Al-Taibati, Sa'ud Ibn Mas'ud. al-Istiṣna'. Beirut: Lubnan, 1995.
- Gamaluudin Ettia, Towards Realization Of The Higher Intents Of Islamic Law : Maqāṣid Al-sharia'hA Functional Approach, 2. (tt).
- Auzajan, 'Abd Allah. al-Ājal fī 'Aqd al-Bay'. Syria: Dar al-Nawadir, 2012.
- Awn Al-Ma'bud, Abāḍiy, Abi Toyyib Muḥammad Shamil Al-Hāq Adzim. Awn Al-Ma'bud Sharh Sunan Abī Dawud, Ttp.
- Ayyūbī, Ayman Jibrīn. Maqāṣid Al-Syari'ah Fī Takhsis Naṣ Bil-Maṣlaḥah Wa Taṭbīqātuhā Fī Al-Fiqh Islāmī. 'Ammān: Dar al-Nafāi's Li An-Nashr Wa Al-Tawzī', 2011.
- Azharī, Abū Maṣṣur Muḥammad Ibn Ahmad, Tahzib Al-Lughah, Tahqiq: Muḥammad Abū Al-Fadhl Ibrahim. Mesir: Dār Al-Miṣriyyah Li Al-Ta'lif Wa Tarjamah, Subjek (Dhor), Ttp.
- Az-Zaini, Mahmud Muḥammad 'Abd al- Aziz. Al-Ḍarūrah Fī Al-Sharī'ah Al-Islāmīyyah Wa Al-Qānūn Al-Wad'i Taṭbīqātuhā, Aḥkāmuhā Athāruhā Dirāsah Maqāranah. Iskandariah, Muassah Al-Thaqafah Al-Jami'iyyah, 1993.
- Azzam, 'Abd al- Aziz Muḥammad. Maṣāḥir al-Taysīr fī Tashrī' Al-Islāmī. Qahirah : Dar Al-Hadith, 2005.
- Az-Zayr, Walid Solahuddin. Ḍawābiṭ al-ḥājah al-Lati Tanzilu Manzilatān Al-Ḍarūrah Wa Taṭbīqātuhā 'Ala Al-Itihadat Al-Mu'aṣirah. Majalah Ja'miah Damsyiq Lil-'Ulum Al-Iqtisadiyah wa Al-Qānūniyah, 2010.
- Baghdadi, Hafiz Abi Al-Faraj 'Abd al- Rahman. Al-Qawāi'd Fil Fiqh, Taqrir Al-Qawāi'd Wa Tahrir Al-Fawāid. t.tp: Darul 'Affan, t.t
- Bakr Ismāil, Muḥammad Bakar. Al-Qawāi'd Al-Fiqhiyyah Baina al-Isalah wa Al-Taujih. Al-Qāhirah: Dar al-Manar, 1999.
- Bazdawi, 'Ali Ibn Muḥammad, Uṣūl Al-Bazdawi, Kanzul WUṣūl Ila Ma'rifatil Uṣūl. Karachi: Mir Muḥammad Khutub Khanah, 1980.
- Bidayah Al-Mujtahid Wa Nihayah Al-Muqtasid, Tahqiq: Haitham Jum'ah Hilal. Beirut : Muassasat al-Ma'arif, 2006.
- Bunyah Al-'Aql Al-Araby: Dirasat Tahliliyyah Naqdiyyah Li Nazm Al-Ma'rifah Fī Al-Saqifah Al- 'Arabiyyah. Beirut: Markaz Dirasat Al-Wihdah Al-'Arabiyyah, 1990.
- Būṭī, Muḥammad Sa'id Ramāḍan. Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah. Beirut: Muassasah, 1982.
- Buyayish, Salih Ismail. Ḥiyal Al-Fiqhiyyah Ḍawābiṭuhā Wa Taṭbīqātuhā 'Ala Al-Ahwal Al-Syakhsiah. Riyāḍ: Maktabah Ar-Rusyd, 2005.
- Camille Paldi, "Tawarruq In Islamic Finance", 2011.

- Daim, Husni, Mahmud ‘Abd al-. *Ḍarūrah wa Athārūhā al-Masuliyah al-Madaniyah Dirasatan Maqāranah*. Iskandariah, Dar al-Fikr Al-Jamaie, 2006.
- Dunyā, Shauqi Ahmad. *Al-Ju‘ālāh Wal Iṣṭisnā‘ Tahlil Fiqh al-Iqtisadī*. Nasywa, Nasir Ahmad Ibrahim Aqd Al-Iṣṭisnā‘ Al-Takyif Al-shar‘īy. Iskandariah: Dar al-Fikr Al-Jama’i, 2006.
- Dusuki, Asyraf Wajdi. *Islamic Financial System Principles And Operations, International Sharī‘ah Research Academy (Isra)*. Kuala Lumpur: Malaysia, 2012.
- Ear Babbei. *The Practice of Social Research*. USA: Wadsworth Publishing Company, 1998.
- Elmasawi, Tahir. Shaykh Muḥamad Tahir Ibn ‘Āshūr wa Kitābūhu Maqāsid Al-sharia’h Al-Islāmīyyah. Tt, Basair Liintajiul ‘Ilmi, 1998.
- Fadhli Muḥammad Hasan, Naẓārāt fī al-Tahakum ila Ghairi ma Anzalallah wa Hukmu fī Ḍūi’ al-Ḍarūrah Al-Sharī‘yyah. Maktabah al-Qaymiyah al-Hadithah, (ttt).
- Fadi Nasif (ed). *Al-Adud (a commentary on Ibn al-Hajib’s Uṣūl work Mukhtaṣar al-Muntaha al-Uṣūli)*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Fakhruddin Ar-Rāzī, Fakhruddin Muḥammad ibn Umar Ibn Husain, Al-Mahsul. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996.
- Fasi, Muḥammad Ibn Hasan Al-Hajwi Al-Tāl‘abī. Al-Fikr Al-Samī‘ Fī Tarikh Al-Fiqh al-Islāmī. Beirut: Dar al-KutūbIlmiyah, 1995.
- Firuz Abadi, Majiduddin Muḥammad. Qamūs Muḥit. Tahqiq: Maktab Tahqiq Al-Turath, Beirut: Muassasah Risalah, 1986.
- Ghazzālī, Abū Hamid. Al-Wajīz fī Fiqh Madzhab al-Imām al-Syafi’ī. Beirut: Dar al-Fikr, 2004.
- Ghazzi, Muḥammad Saddiqi Ibn Ahmad Ibn Muḥammad Al-Borneo. al-Wajīz fī al-Īdāh al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah. Beirut: Al-Resalah Publisher, 1998.
- Ghohthofi, Musfir Ibn Ali. *Al-tahaddiyat Al-Mustaqbalah Lil-Masrafiyyah Al-Islāmīyyah: Ru’yah Maqāṣidiyyah Seminar Antarabangsa ke-5 Ulama’ Sharī‘ah Berkisar Kewangan Islam*. ISRA: Kuala Lumpur, 2010.
- Haiti, ‘Abd al- Razzaq, Rahim Jaddi. Al-Maṣarīf Al-Islāmīyyah Baina Naẓariyyah Wa Al-Tatbiq. Urdun: Dar al-Usamah Li An-Nasyar, 1997.
- Haiti, ‘Abd al- Razzaq, Rahim Jaddi. Al-Masarīf Al-Islāmīyyah Baina Naẓariyyah Wa Al-Tatbiq. Urdun: Dar al-Usamah li An-Nasyar, 1997.
- Halawah, Muḥammad Ibn Ali. Suwar Minal Buyu’ Al-Muharramah Wal Mukhtalaf Fiha. Mesir: Maktabah ‘Abd al- Rahman, 2004.

- Hamid, Salih Ibn ‘Abd Allah, Diringkaskan, Nashwan, ‘Abd al- Rahman Ibn ‘Abd al- Aziz, Mukhtaṣar Raf‘ul ḥaraj Fī Sharī‘ah Al-Islāmīyyah. Riyāḍ: Dar Ālam Al- Kutub, 1995.
- Harb, Al-Hilmi. Maqāṣid Uṣūl Fiqh wa Mabanihi. Amman: Dar al-Rāzī, 2009.
- Ḥāshiah ‘Ibn ‘Abidin ‘ala Sharh Al-Syeikh ‘Ala Uddin Muḥammad Ibn Ali Al-Haskafi, Beirut: Dar al-Ma ‘rifah, 2000.
- I‘ṣam Abū Nasr. Al-Mu‘āmalāt Al-Māliyah Al-Mu‘āṣirah fī Mizan al-Fiqhi. Al- Qāhirah: Dar al-Nashr Jamaat, 2006.
- Ibn ‘Abidin, Muḥammad Amin Ibn ‘Umar. Radd al-Muhtar ‘ala al-Durr al-Mukhtar, Hashiyah Ibn ‘Abidin ‘ala Sharḥ Tanwir al-Absar. Beirut: Dar al-Fikr, 1997
- Ibn Al- ‘Uthman Ibn ‘Umar. Mukhtaṣar Al-Muntaha Al-Uṣūlī. Bulaq: Al-Matba‘at Al- Kubra Al-Amiriyah, 1899.
- Ibn Majah, Muḥammad Ibn Yazid. Sunan Ibn Majah. Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 2617.
- Ibni Faris, Abū Husin. Mu’jam Maqayis Al-Lughah. Tahqiq: ‘Abd al- Salam Harun. Mesir: Dar al-Fikr Li Al-Taba’ah Wa Al-Nashr wa Al-Taūzi’. (tt).
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Tahir. Māqāṣid al-sharī‘ah Islamiyah, Tahqiq: Al-Ṭahir al- Misāwī. Oman: Dar al-Nafai’s, 2011.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. *I‘lām al-Mūwaqqi‘īn*. Al-Qāhirah: Dar al-Hadis, 2002.
- Ibn ‘Ashūr, Muḥammad Tahir. *Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Al-Qāhirah: Dar al-Salam, 2006.
- Ibn Battah, Ubayd Allah Ibn Muḥammad. Ibtal Ḥiyal. Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī, 1988.
- Ibn Hajar Al-Haitāmi. Fathul Mubin Li Sharhil Arbain. Al-Qāhirah: Dar Ihya’ Al-Kutub Al-‘Arabiyyah, (tt).
- Ibn Ḥajib. Mukhtaṣar Muntaha Al-Uṣūl. Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 2004.
- Ibn Jamil Muḥammad. Naẓariyyāt Al-Ḍarūrah Al-Shar‘iyyah: Ḥudūduhā Wa- Ḍawābiṭuhā. Dar Al-Wafa’ 1988.
- Ibn Khaujah, Muḥammad al-Jaiyb. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Imam al-Akbar Muḥammad Tahir Ibn ‘Ashūr wa kitābūhu Maqāṣid al-Sharī‘ah Bayna ‘Ilmī Uṣūl Fiqh wa al- Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Qatar: Wizārah al-Awqaf wa Shu’un Al-Islāmīyyah. (tt).
- Ibn Manzūr. Lisan ‘Arab. Al-Qāhirah: Dar al-Hadith, 2003.
- Ibn Mubārak, Jamil Muḥammad, *Naẓariyyāt al-Ḍarūrah al-Shar‘iyyah: Ḥudūduhā wa- Ḍawābiṭuhā*, Dar Al-Wafa: 1988.

- Ibn Qudāmah al-Maqdasī, Syamsuddin Abī al-Faraj ‘Abd al- Rahman Ibn Abī Umar Muḥammad Ibn Ahmad. *Al-Mughnī wa Yalihi Al-Sharhu al-Kabir*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabī, 1983.
- \_\_\_\_\_, Muwaffaq Al-Din Abi Muḥammad ‘Abd Allah Ibn Ahmad Ibn Qudāmah. *Al-Mughnī*. Beirut : Dar Al-Fikr, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Al-Mughnī*. Riyad: Maktabah al-Jumhuria al-‘Arabiyyah, ttt.
- Ibn Rushd, Muḥammad Ibn Ahmad. *Bidayah Al-Mujtahid Wa Nihayah Al-Muqtasid*, Tahqiq: Haitham Jum’ah Hilal. Beirut: Muassasat al-Ma’arif, 2006.
- Ibn Taimiyāh. *Al-Fatāwa al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, (tt).
- Ibraheem Musa Tijani. *Fatwa In Islamic A Snapshot Of Tawarruq*. ISRA, Monthly Publication, 2013.
- Ilham Abdi Prawira. *Ushul Fikih Dan Peranannya Dalam Mengadaptasikan Hukum Islam Terhadap Berbagai Persoalan*. (t.tp.:t.p., t.t)
- Nu‘man Jaghim. *Turuq al-Kasyfi ‘an Maqāsid al-Sharī’*. (Jordan: Dar al-Nafāis, 2014).
- Jaballah, Samir Abdu An-Nur. *Ḍawābiṭ al-Thaman wa Taṭbīqātuḥu Fī ‘Aqd Al-Bay‘Bahsun Manhaji Muqaran*. Riyāḍ: Kanuz Isybilia, 2005.
- Jabir, Mahmud Soleh. *Sadd Al-dharī‘ah li al-Muhafazah ‘Ala Al-Ḍarūrīyyat Al-Khams*. Urdun: Darun An-Nafai’s, 2011.
- Jamal, Muḥammad Mahmud Muḥammad. *Tatbiqāt al-‘Uruf fī al-Mu‘amalāt al-Ma’liyah al-Mu‘āṣirah*. Iskandariah: Dar al-al-Fikr al-Jamai’i, 2008.
- Jaṣās. *Aḥkām al-Qurān*, Beirut: Lubnan, 1992.
- Jaṣir ‘Audah. *Māqasid al-sharī‘ah Falsafah li al-Tashrī‘al-Islāmī*. Herndon: al-Ma‘had al-‘Alami li al-Fikr Al-Islāmī, 2012.
- Juwaynī, Haramyn Abi Al-Ma’ali ‘Abd al- Malik, *Al-Burhān fī Uṣūl Fiqh; Al-Ghiyāthi Ghiyāth Al-Umam fī Al-Ilṭiyāthi Al-Zulm*. Lubnan: Dar al-KutūbIlmiyah, 1997.
- Kafawi, Abi Al-Baqā’ Ayyub Ibn Musa Al-Husayni. *Al-Kulīyyat Mu’jam fī Al-Mustalahat Wa Al-Furūq Al-Lughawiyah*. Beirut: Muassasah Risalah, 1998.
- Kafi, Ahmad, *Al-ḥājah Shar‘iyyah Ḥududuhā wa Ḍawābiṭuhā*. Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 2004.
- Kahf, Monzer. *Asasiyyat al-Tamwil al-Islāmī*. Kuala Lumpur: Isra, 2011.
- Kaylānī , Qawā‘id Maqṣadiyah ‘Inda Al-Imam Al-Shāṭibī, Abū Ishaq, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl Al-Sharī‘ah*. Al-Qāhirah: Maktabah Taufiqiah, 2003. ‘Ardhan Wa Dirasa Tahlilan, Damshiq: Dar al-Fikr, 2000.
- Khāṭib al- al-Ramlī. *Nihāyatul Muḥtaj fī Sharh Minhāj*. Beirut Dar al-Fikr: 1984.

- Khattāb, Hassan Sa'id. *Qā'idah al-Ḍarūrāt Tubīḥul al-Mahzūrāt wa Taṭbīqātuhā Al-Mua'ṣirah fī Al-Fiqh Al-Islāmī*. Majalah Uṣūl An-Nawazil, (tt).
- Kinani, Ibu Qudāmah Ashrah Ibn Mahmud Ibn Aqlah. *Al-Ad'illah Al-Istisnaiyyah 'Inda Uṣūliyyun*. Urdun: Dar An-Nafai's, 2005.
- Lajnah Fatawa Ifta, *Mawsu'at Fatawa Al-Mu'amalat Al-Māliyah Lil-Maṣarif Wa-Al-Mu'assasat Al-Māliyah Al-Islāmīyyah*. Dar al-Salam, Al-Qāhirah, 2009.
- Lajnah Fatawa Ifta. *Mawsu'ah Fatawa Al-Mua'malat Maliah, Markaz Al-Dirasat Al-Fiqhiyyah Wa Al-Iqtisadiyah*. Dar al-Salam, Al-Qāhirah, 2009.
- Lokmanulhakim Hussain. *Ke Arah Ketelusan Di Dalam Operasi Perbankan Islam, Hiyal Dan Makharij, Muzakarah Cendikawan Shariah Nusantara 2010*. Kuala Lumpur: Isra, 2011.
- Longman. *Study Dictionary Of English*, 1983.
- Mālik, ibn Anas ibn Mālik ibn Abī 'Āmir al-Asbahī. *Al-Muwatta' Al-Madani, Abi Mus'ab Al-Zuhri*. Beirut: Ar-Resah, 1992.
- Marad, Yahyi. *Ittihāful Bariyyah bi al-Tā'rifat al-Fiqhiyyah wa Uṣūliyyah*. Beirut: Dar al-Kutūb'Ilmiyah, 2004.
- Mawafi, Ahmad. *al-Ḍarār fī al-Fiqh al-Islāmī*. Arab Saudi: Dar Ibn 'Affan, 1997.
- Mohammad Al-Tāhir Al-Misawi. *Ibn 'Ashūr Wa Kitābūhu Maqāṣid Al-Syari'ah Al-Islāmīyyah*. Kuala Lumpur: Al-Bashāir li Al-Intaj Al-Ilmi, 1998.
- Mohammad Muslehuddin, Ter: Khalid Syami Kitabi, *Falsafah al-Tashri' fil Islam Kaedah al-Ḍarūrah wa al-Ḥājah*, (tt).
- Mohammad Omar Farooq, *The Riba-Interest Equation And Islam: Reexamination Of The Traditional Arguments*, (tt).
- Mohd Anuar Ramli, *Objektif Shariah (Maqāṣid Al-Sharī'ah): Konsep Dan Kedudukannya Sebagai Teori Seismograf Hukum Islam, Pengenalan*, (tt).
- Mohd Majid Konting, *Kaedah Penyelidikan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.
- Mohd Zaidi 'Abd al-lah. *Kearifan Yang Subur*. Selangor: Kurnia Ilham, 2012.
- Mohammad Muslehuddin, Ter: Khalid Syami Kitabi. *Falsafah At-Tasyri'i fil Islam Qai'dah al-Ḍarūrah wal Ḥājah*. Lahor: Maktabah Ilmiyah, 1975.
- Mufti Shafi Dan Mufti Muḥammad Taqi Usmani. *The Issue Of Interest*. Pakistan: Darul-Ishaat, 1997.
- Muhamad Nadrattuzaman Hosen & Amirah Ahmad. *Exploring Islamic Products by Comparing Aqad between Indonesia and Malaysia*. 2011.

- Muhamad, M.Ag, Metodologi Penelitian Ekonomi Islam, Pendekatan Kuantitatif, (Jakarta: Rajawali Press, 2008).
- Muhammad Al-Babarti. Al-Inayah ‘Ala Al-Hidayah. Beirut: Dar Al-Fikr, (t.t.).
- Muhammad Ibn Bahadur. *Manthur fī al-Qawāi‘d Fiqh Syafi’i*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah 2000.
- Muhammad Sa’ad Ibn Ahmad Ibn Mas’ud Al-Ya‘qubi. Maqāsid Al-Syari’ah Al-Islāmīyyah Wa ‘Alaqtuhā bil Adillah al-Shari‘yyah. Dar al-Ibn Jawzi, 1429.
- Muhammad Solah Muhammad Al-Sawi. Musykilah Al-Istishmar fī Al-Bunuk Al-Islāmīyyah. Al-Qāhirah: Dar Al-Wafa’, 1990.
- Muhammad Zuhaily. Al-Mu‘tamād fī al-Fiqh al-Islāmī. Damshiq: Dar al-Qalam, 2011.
- Muhammad, Ali Jumu’ah, Badran, Ahmad Jabir, Siraj Muhammad Ahmad, Mau’sua’h Fatāwa Al-Muāmalāt Al-Māliyah lil Maşarif wal Muassasat Al-Māliyah Al-Islāmīyyah. Al-Qāhirah: Dar al-Salam, 2009.
- Muhammad, Muhammad Mahmud Sulaiman. Athār Al-Jahālah Wa Al-Ḍarūrah fī Al-Muāmalāt Al-Māliyah. Al-Qāhirah: Maktabah al-Tabi‘in, 2004.
- Munawī, ‘Abd Al-Ra’uf Ibn Taj Al-‘Arifin, Fayd Al-Qadir Sharḥ Al-Jamī‘ Al-Saghir: Wa-Huwa Sharḥ Nafis ‘ala Kitāb al-Jamī‘ Al-Saghir Min Aḥādith Al-Bashir Al-Nadir li Jalal Al-Din. Beirut: Dar Al-Fikr, 1972.
- Munzer Kohf. *Asāsiyyat al-Tamwīl Al-Islāmī*. Kuala Lumpur: ISRA, 2011.
- Mustafa Dib al-Bugha. Al-Wafī fī Sharḥ al-Arba‘in al-Nawawiyyah. Damshiq: Dar Ibn kathir, 1994.
- Mustafa Syalabī. Ta’līl Ahkām. Beirut: Dar al-Nahdhow Arabi, 1981.
- Mustafa, Muhammad Syarif. Al-Qawāi‘d Al-Uṣūliyyah Wa Turuq Al-Istinbāt Al-Ahkām Minha. Majallah Al-Jamī‘ah Islamiyah, 2011.
- Najjar, Muslih Ibn ‘Abd al-Hayy, Al-Ad’illah Al-Mukhtalaf fiha ‘Inda Al-Uṣūliyyun. Riyad: Maktabah Ar-Rasyd: (2003).\_\_Khan, Mustafa Said Al, Athar Ikhtilaf fī Qawāi‘d Al-Uṣūliyyah, (Beirut: Muassasah Risalah, Ed 2, 2000/1421).
- Nazih Hammad. ‘Aqad al-Murakabah fī al-Fiqh Al-Islāmī. Dar al-Qalam: Damshiq, 2005.
- Nuruddin ‘Abbasi. Taqrib Baina al-Qawāi‘d al-Uṣūliyyah fī ma la Naṣṣa fihi. Beirut: Dar Al-Ibn Hazm, 2008.
- Qal’ahji, Muhammad Rawwas. *al-Mu‘amalat al-Maliyyah al-Mu‘āṣirah*. al-Urdun: Dar al-Nafa’is, 1999.
- Qarāfī, Ahmad Ibn Idris. Anwar Al-Buruq fī Anwa' Al-Furūq. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyah, 1998.



- \_\_\_\_\_, Shihābuddin Abū ‘Abbas Ahmad Ibn Idris. *Tanqih al-Fuṣūl fī Ikhtishar al-Mahsul*. Beirut: Dar al-Fikr, 2004.
- \_\_\_\_\_, Shihābuddin Abū Abbas Ahmad Ibn Idris. *Sharah Tanqih Al-Fuṣūl fī Ikhtishar Al-Mahsul*. Al-Qāhirah: Maktabah Kulliyat Al-Wazariyyah, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Al-Dakhirah fī Furu’ Al-Malikiyah*. Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Al-Dakhirah*,. Tahqiq: Muḥammad Hajji. Beirut: Dar al-Gharbi Al-Islāmī, 1994.
- Qarḍawi, Yusuf. Bay‘ Al- murābaḥah lil Amr Bi Al-Shira’ Kama Tajriah Al-Maṣarif Al-Islāmīyyah. Al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1995.
- Qayāti, Muḥammad Ahmad. *Māqaṣid al-sharī‘ah ‘Inda Imam Malik*. Al-Qāhirah: Dar al-Salam, 2009.
- Rafīq Miṣrī. *Buhūth fī Fiqhi Al-Muāmalat Al-Māliyah*. Damshiq: Dar al-Maktabi, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Ghala’u Al-As’a*. Damshiq: Dar al-Maktabi, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Al-Ribā Wa Al-Hasm Al-Zamānī fī Al-Iqtisād Al-Islāmī*. Damshiq: Dar al-Maktabi, 2009.
- Raysuni, Ahmad. *Nazariyyat Al-Maqāṣid ‘Inda Imam Al-Shāṭibī*. Al-Qāhirah: Dar al-Kalimah, 2010.
- Rida, Muḥammad Rasyid. *Al-Wahyu Al-Muḥammadi, Thubut An-Nubuwwah Bil Quran Al-Qāhirah*: Muassasah Izzuddin, (t.t.).
- Sabri, ‘Urwah ‘Ikrimah. *Al-Istiḥsan Wa Athar Al-‘Amal Bihi ‘Ala Masa’il Al-Ahwal Al-Shaksiyah: Dirāsah fiqhiyyah Maqāranah*. ‘Amman: Dar Al-Nafa’is, 2011.
- Safiyyah Jufri. *At-Thabat wa At-Taghyir fī Al-Hukm Al-Fiqhi*. Arab Network For Research and Beirut: Publishing, 2014.
- Saiful Azhar Rosly. *Status Laba Dalam Perbankan Islam*. Dataniaga: (Ttp), 1995.
- Sarakhsi, Abi Bakar Ahmad Ibn Sahl. *Uṣūl Sarakhsi*. Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 1993.
- Suyūṭī. ‘Abd al- Rahman Ibn Abi Bakar. *Al-Asybah Wa An-Nazair*. Dar al-KutūbIlmiyah, 2010.
- Shābir, Muḥammad Uthman. *al-Mu‘amālat al-Māliyah fī al-Fiqh Al-Islāmī*. Amman: Dar al-Nafa’is, 2007.
- Shalabī, Muḥammad Muṣṭafa. *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dar al-Jamī‘yyah, (tt).
- Shanqīti, Muḥammad Al-Amin Walad ‘Ali Al-Ghalawi. *Al-Ijtihad Wa Taṭbīqātuhu Al-Mua‘ṣirah fī Majal Al-Aswaq Al-Māliyah*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2008.
- Shāṭibī, Abū Ishaq. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl Al-Sharī‘ah*. Al-Qāhirah: Maktabah Taufiqiah, 2003.

- Shāṭibī, Ibrahim Ibn Musa Ed:Halabi. Mahmud Tu`Mah, Al-I'tisam. Beirut: Dar Al-Ma`Rifah, 2000.
- Shāṭibī. *I'tisam*. Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 1991.
- Sidik Tono. Pemikiran Dan Kajian Teori Hukum Islam Menurut Al-Shāṭibī. Al-Mawarid: (Ttp), 2005
- Suhaili, Muḥammad Amin. *Qai’dah Dar’u Mafasid Awla Min Jalbl al-Masalih*, Al-Qāhirah: Dar al-Salam, 2011.
- Sultan, Salahuddin ‘Abd Halim. Madya Hujjiyatul Istiḥsan wa Sadd Ad-Dzharie’. Al-Qāhirah, Sultan Lil An-Nashr, 2004.
- Nawawī, Abū Zakariyya Mahy al-Din Yahya ibn Sharaf al-, *Sharah al-Muhadzzeb*. Beirut: Dar al-Fikr, 1999.
- Syirāzī, Fairūz Abādī Abi Ishāq Ibraḥim Ibn ‘Ali Ibn Yusuf. *Tabṣirah fī Uṣūl al-Fiqh*. Damsyiq: Dar al-Fikr, 1980.
- Taftazani. *Sharah At-Talwīh ‘ala At-Taudih Li Matan Al-Tanqīh fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, (tt).
- Taqi Uthmani. *An Introduction To Islamic Finance*. The Hague: Kluwer Law International, 2002.
- Tijani, Ibraheem Musa, Isra: Bloomberge, 2013.
- Tijani, Ibrahim. *Fatwa In Islamic Finance*, Isra: (Ttp), 2013.
- Ṭufī, Sulaymān Ibn ‘Abd al- Qawiy. *Ta’yin fī Sharḥ Al-Arbay’in*. Beirut: Muassasah Ar-Rayyan, 1998.
- Turkī, ‘Abd Allah, *Uṣūl Mazhab Imam Ahmad Dirāsah Uṣūliyyah Muqāranah*, (t.tp:tp.,t.t).
- Umar Jaddiyah. *Alun I’tibar Al-Ma’āl Bayna Naẓariyyah wa al-Tatbiq*. Beirut: Dar al-Ibn Hazam, 2010.
- Umar Jaddiyah. *Alun I’tibar Al-Ma’āl Bayna Naẓariyyah wa At-Tatbiq*. Beirut: Dar al-Ibn Hazam, 2010.
- Usamah, Abd al-‘Alim. *Qā’idah la Ḍarār wa la Ḍirar fī Nuṭāq al-Mua’mālat al-Māliyah wa al-a’mal al-Ṭibbiyah al-Mu’aṣarah fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānun al-Waḍ’iy*. Iskandariah: Dar al-Jami’ah Jadida, 2007.
- Uwais, Mahmud Al-Sayyid Mahmud. *Inzal al-Ḥājah Manzilah Al-Ḍarūrah wa Taṭbīqātuhā al-Fiqhiyyah*. al-Azaritah: Dar al-Jami'ah al-Jadidah, 2010.
- Wail ‘Arbiyyāt. *Al-Maṣārif Al-Islāmīyyah Wal Muassasāt Al-Iqtisadiyah*. Jordan: Dar al-Thaqofah, 2006.
- Wifaq, Ahmad Wifaq Ibn Mukhtar. *Maqāṣid Al-sharia’h ‘Inda al-Imam Al-Syafi’ī*, Al-Qāhirah: Dar al-Salam, 2014. 41; Burhan Li Uṣūl Fiqh al-Zarkāshī 2: 624.

- Yahya Murad. Ittihāf al-Bariyyah, Bi al-Ta'rifāt Al-Fiqhiyyah wal Uṣūliyyah. Beirut: Dar al-KutūbIlmiyah, 2004.
- Yubī, Muḥammad Sa'ad Ibn Ahmad Ibn Mas'ūd. Māqaṣid al-sharī'ah al-Islāmīyyah wa 'Alāqatuhābi Adillah al- Shar'īyah. Al-Dammam: Dar Ibn Al-Jawzi, 2008.
- \_\_\_\_\_. Māqaṣid al-sharī'ah al-Islāmīyyah wa 'Alāqatuhā bi Al-Adillāt Al-Shar'īyah. Riyāḍ: Dar Al-Hijrah, 1998.
- Yusuf Qasim. Nazariyyat Al-Ḍarūrah fī al-Fiqhi al-Jinā'īy wa al-Qānūn al-Waḍ'īy. Al-Qāhīrah: Dar al-Nahdah Al-Arabiyyah, 1981.
- Zaidan, 'Abd al- Karim. Al-Madkhal li Dirāsah al-Sharī'ah Islāmiah. Beirut: Mua'ssasah Ar-Risalah Nashirun, 2011.
- Zaini, Mahmud Muḥammad 'Abd al- Aziz. *Ḍarūrah fī Al-Syari'ah Al-Islāmīyyah wa al-Qānūn Al-Waḍ'īy Taṭbīqātuhā Aḥkāmuhā Athāruhā Dirasatan Maqāranah*. Iskandariah: Muassasah Al-Thaqafah Al-Jami'iyyah, 1993.
- Zanjani, Mahmud Ibn Ahmad, Salih, Muḥammad Adib. Takhrīj Furu' Ala ' Al-Uṣūl. Beirut: Mu'assasat Al-Risalah, 1987.
- Zarkāshī. Qawāi'd Al-Zarkāshī fī Tartib Al-Qawāi'd Al-Fiqhiyyah . Damshiq: Makhtut Maktabah Zahiriyyah, (tt).
- Zuhaily, Wahbah, Naẓariyyah Al-Ḍarūrah Al-Shari'yyah: Muqāranah Ma' al-Qānūn Al-Qaḍāiy. Beirut: Mu'assasat Al-Risalah, 1997.
- Zuhaily, Wahbah. *Naẓariyyah al-Ḍarūrah Al-Shari'yyah: Maqāranah Ma'a al-Qānūn Al-Qaḍāiy*. (ttp), 1982.
- \_\_\_\_\_, Wahbah. Naẓariyyah Ad-Daman. Damshiq: Dar al-Fikr, 1998.
- Zulkifli Hasan. *Ke Mana Arah Tuju Kewangan Islam?*. (Ttp), 2012.

## RUJUKAN INGERIS

- Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI). (2010). *Al-Ma'yir al-Shar'iyah 1431H-2010*, Bahrain: AAOIFI.
- Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI). (2010). *Shari'a Standards for Islamic Financial Institutions 1431H-2010*, Bahrain: AAOIFI.
- Bank Negara Malaysia. (2006). *Contemporary Issues in Islamic Finance: Deliberation at the International Shariah Scholars Dialogue 2006*. Putrajaya: Bank Negara Malaysia.
- Bank Negara Malaysia. (2010). *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam*. Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia.
- 'Abd al-lah Muhmmad Thayyar, Pen: Miftahul Khairi, S.A.G, Kitab Asal Al-Fiqh Muyassar Qismul Mu'amalat. Yogyakarta: Maktabah Al-Hanif, 2009.
- Ade Dedi Rohayana, M.Ag. Ilmu Qawā'id Fiqhiah Kaidah-Kaidah Hukum Islam. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008.
- Adian Husaini. Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Ahmad Sunawari Long. Sejarah Falsafah. (Edisi Kedua). Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia 2008.
- Ahmad Syukri Saleh. Metodologi Hukum Islam Progresif Reformulasi Istihsan Ibn Taimiyyah. Jakarta: Gaung Persada Press Jakarta, 2007.
- Azrina Sobian & Siti Fatimah 'Abd al- Rahman. Pinjaman Peribadi Hasil Kajian Terhadap Masyarakat Malaysia. Kuala Lumpur: IKIM, 2010.
- Bogdan dan Biklen, Othman Lebar, Penyelidikan Kualitatif: Pengenalan kepada Teori dan Metod, 1998.
- Fadzullah Hj Shuib. Kecemerlangan Ilmu Dalam Sejarah Dan Tamadun Islam. Kuala Lumpur: Ttp, (tt).
- Ibrahim Warde. (2009). Islamic Finance Keuangan Islam Dalam Perekonomian Global, Islamic Finance In The Global Economy. (trj. Andriyadi Ramli). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kamus Inggeris Melayu Dewan, Edisi 4, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992.
- Khairunnas Rajab. *Rekonstruksi Teori Maṣlaḥah Dalam Kajian Pembaharuan Perundangan Islam : Analisis Terhadap Pemikiran Najm Al-Din*, (ttp). (tt).

Kharufah, `Ala' Al-Din, Hailani Muji Tahir, *Transaksi Dalam Perundangan Islam*, Kharufah,

Lim Chong Hin. *Penyelidikan Pendidikan Pendekatan Kuantitatif dan Kualitatif*. Kuala Lumpur: Mc Graw Hill, 2007.

Malik Muhamamd Al-Awan, *Perbezaan Interpretasi Syariah: Kesannya Terhadap Industri Kewangan Islam, Ta'wid Suyulah Dan Ibra Dalam Sistem Kewangan Islam*. Ibfim, (tt).

Osman Sabran. *Urus Niaga Al-Bay' Bithamānin Ajil, Dalam Mekanisme Pembiayaan Tanpa Riba*. Skudai: Utm, 2000.

Osman Sabran. *Urus Niaga Al-Qarḍ Al-Hasan, Dalam Pinjaman Tanpa Riba*. Skudai: Penerbit Utm, 2001.

Othman Lebar. *Penyelidikan Kualitatif Pengenalan Kepada Teori dan Metod*. Selangor: Univision Press Sdn Bhd, 2012.

Radzi Dan Ghafarullah, *Ekonomi Islam Dalam Perspektif Al-Quran Dan Sunnah*, (t.tp.:t.p,t.t.).

Sabitha Marican. *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*. Malaysia: Pearson: 2005.

Safi, Louy. *Metode Pendidikan Barat Dan Islam*. Petaling Jaya: International Institute of Islamic Thought, Malaysia; Batu Caves : Thinker's Library, 1998.

Saiful Azhar Rosly. *Status Laba Dalam Perbankan Islam*. Dataniaga: t.p., 1995.

Sharifah Faiqah Syed Alwi, *Pembiayaan Hutang Dalam Perbankan Islam Uitm*: Upena, 2006.

Suratmaputra, Ahmad Munif. *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazzālī : Maṣlaḥah Mursalah & Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam*. Indonesia: Pustaka Firdaus, 2002.

Syamsul Anwar. *Menyatukan Kembali Ilmu Agama dan Umum, Bab Dalam Buku, Ke Arah Epistemologi Integratif Mencari Arah Pengembangan Keilmuan Dalam Rangka Pemekaran IAIN*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003.

Syaukani, Imam. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia Dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*. Jakarta: Pt Raja Grafindo Persada, 2006.

Syed Muḥammad Dawilah Al-Edrus. *Epistemologi Islam, Teori Ilmu dalam Al-Quran*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1993.

- Tahir Mansoori, Muḥammad. Kaidah-Kaidah Fiqih Keuangan dan Transaksi Bisnis, Terj: Hendri Tanjung & Aini Aryani. Bogor: Ulul AlBab Institute, 2010.
- Tahir Mansoori, Muḥammad. Kaidah-Kaidah Fiqih Keuangan dan Transaksi Bisnis, Terj: Hendri Tanjung & Aini Aryani. Bogor: Ulul AlBab Institute, 2010.
- Hadenan Tompek dan Joni Tamkin. Untung: Dalam Sistem Perbankan Islam. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2006.
- Wiroso, S.E. *Jual Beli Murābahah* . Yogyakarta: UII Press, 2005.
- Youraden Seng. Academic Publishing Sustainability Of Commercial Microfinance- A Study Of Microfinance Institutions In Cambodia. Searbucken: Lap Lambert Academic Publishing, 2010.
- Zulkifli AlBakri. *Kewangan Islam Dalam Fiqh Syafi'ie*. IBFIM: Kuala Lumpur, 2013.
- Mahmoud A., Elgamal. Islamic Finance: Law, Economics, And Practice. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Abū Umar Faruq Ahmad. "Theory And Practice Of Modern Islamic Finance (The Case Analysis From Australia)." USA Brownwalker Press, Boca Raton, 2010.
- Abbas Mirakhor And Edib Smolo. Risk Sharing As The Epistemological Foundation Of Islamic Finance, 29. From Book Islamic Transactions And Finance Principles And Developments, Muḥammad Hashim Kamali, Sheila Ainon Yussof. Iais Malaysia: Kuala Lumpur, 2013.
- Abdalla, Ahmed Ali. Musharakah: General Rules And Application In Islamic Bank, Edited By 'Abd al- Monir Yaacob, Hamiza Ibrahim, Islamic Financial Services And Products. Kuala Lumpur: Ikim, 1999.
- Abraham L. Udovitch. Partnership and Profit in Medieval Islam. Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- Abū Umar Faruq Ahmad. *Theory and Practice of Modern Islamic Finance: The Case Analysis from Australia*. Florida: Brown Walker Press, 2010
- Abū Yasid. Metodologi Penafsiran Teks Memahami Ilmu Ushul Fiqh Sebagai Epistemologi Hukum. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2012.
- Adam Ng Boon Ka. *Sharī'ah And Legal Issues Of Musharakah Mutanaqīṣah* . New Horizon: (Ttp), 2010.

- Ahcena Lahsana. *Māqāṣid al-sharī'ah in Islamic Finance*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2014.
- \_\_\_\_\_. Methodology Of Fatwa In Islamic Finance. Kuala Lumpur: CERT, 2011.
- \_\_\_\_\_. Q& A In Islamic Finance. CERT: Kuala Lumpur, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Maqāṣid Al-Sharī'ah In Islamic Finance*. IBFIM: Kuala Lumpur, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Sharī'ah Non-Compliance Risk Management*. Singapore: Wiley&Sons Singapore, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Shariah Issues And Resolutions In Contemporary Islamic Banking And Finance*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2014.
- Ahmad Hidayat Buang. *Studies in the Islamic Law of Contracts: The Prohibition of Gharar*. Kuala Lumpur: International Law Book Services, 2000.
- Ahmad Raysūnī. *Imam Al-Shahtibi, Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (trj. Nancy Roberts). Selangor: Islamic Book Trust, 2006.
- Ahmad, Abū Umar Faruq. *Theory And Practice Of Modern Islamic Finance: The Case Analysis From Australia*. Usa: Brownwalker Press, 2010.
- Mohamad Akram Laldin. *Fundamentals And Practices In Islamic Finance*. Kuala Lumpur: Isra, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Islamic Legal Maxims And Their Application in Islamic Finance*. Kuala Lumpur: ISRA, 2013.
- Al-Marghināni. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Al-Hidaya, Al-Qāhirah, (tt).
- Al-Wad'i. Beirut: Muassasah Naufah, 1982), 294; 'Lu'lu'a,
- Ala Eddin Kharafa, Trans: "Abd al--Wajid Kuala Lumpur Iium Press: 2002.
- Ala' Eddin Kharofa. *Transaction in Islamic Law*. Malaysia: A.S.Noordeen, 2006.
- Alan Bryman. *Quantity And Quality In Social Research*. New York: Routledge, 2001.
- Amr Mohamed El Tiba. *Islamic Banking How To Manage Risk and Improve Profitability*. New Jersey, John Wiley & Sons, Inc, 2011.
- Asyraf Wajdi Dusuki, ed., *Islamic Financial System Principles & Operations*. ISRA: Kuala Lumpur, 2011.
- Attia, Gamal Eldin, Ter: Roberts, Nancy. *Towards Realization Of The Higher Intents Of Islamic Law : Maqāṣid Al-Ahari'ah A Functional Approach*. Petaling Jaya, Selangor : Islamic Book Trust, 2010.
- Aznan Hasan. *Fundamentalist Of Shariah In Islamic Finance*. Kuala Lumpur: Ibfim, 2011.

- Azrina Sobian & Siti Fatimah 'Abd al- Rahman. Pinjaman Peribadi Hasil Kajian Terhadap Masyarakat Malaysia. Kuala Lumpur: IKIM, 2010.
- Blaikie, Norman. Designing Social Research : The Logic Of Anticipation. Malden, Mass: Polity Press, 2000.
- Christopher Melchert. *The Formation of the Sunnī Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden: Brill, 1997.
- Christopher Melchert. *The Formation of the Sunnī Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden: Brill, 1997.
- Council Of Islamic Ideology, Elimination Of Interest From The Economy. Islamabad: Government Of Pakistan, 1977.*
- 
- Donald P. Warwick et al., *Comparative Research Methods*. London: Prentice Hall, 1973.
- Julian
- Ear Babbei. *The Practice of Social Research*. USA: Wadsworth Publishing Company, 1998.
- Al-Ṭahir al-Al-Misāwī, Ibn 'Ashūr. Treatise on Māqasid al-sharī'ah Muḥammad al-Ṭāhir Ibn Ashūr ; translated from the Arabic and annotated by Mohamed Al-Ṭahir al-Masawi. London : The International Institute of Islamic Thought, 2006.*
- 
- Elgamal, Mahmoud. *Islamic Finance: Law, Economics, And Practice*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Engku Rabiah Engku Ali, E. R. A. (2008). Bay' al-'īnah and Tawarruq: Mechanism and Solutions. Dalam Bakar, M.D et. al, *Essential Readings in Islamic Finance*, Lumpur: CERT Publications Sdn Bhd.
- Fadi Nasif (ed). *Al-Adud (a commentary on Ibn al-Hajib's Uṣūl work Mukhtaṣar al-Muntaha al-Uṣūli)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Forman, Gerald S. & Levin, Jade. *Social Science Research*. USA: John Wisley & Son, 1975.
- Frank E. Vogel, Samuel L. Hayes Iii, *Islamic Law And Finance: Religion, Risk, And Return*. The Hague: Kluwer Law International, 1998.
- Habib Ahmed. *Product development in Islamic banks*. Edinburgh University Press, 2011
- Hashim Kamali. *Islamic Commercial Law, An Analysis Of Futures And Options*. Ilmiah Publisher,



- Hifzul Rab, Economic justice in Islam : monetary justice and the way out of interest (riba). Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2006.
- Hornby A.S. The Progressive English Dictionary, 1970.
- Iqbal, Munawar. A Guide To Islamic Finance. London: Risk Books, 2007.
- Islamic Banking and Finance, New Perspectives On Profit-Sharing and Risk, Ed munawar Iqbal & David T. Llewellyn, Incentive-Compatible Profit-Sharing Contracts: A Theoretical Treatment, Habib Ahmed. UK: Edward Elgar Publishing Limited, 2002.
- Islamic Banking and Finance, New Perspectives On Profit-Sharing and Risk, Ed munawar Iqbal & David T. Llewellyn, Incentive-Compatible Profit-Sharing Contracts: A Theoretical Treatment, Habib Ahmed. UK: Edward Elgar Publishing Limited, 2002.
- Islamic Finance. *A guide for international business and investment*. Roderick Millar & Habiba Anwar. London: United Kingdom, 2008.
- John Creswell. Research Design Qualitative, Quantitative And Mixed Methods Approaches. California: Sage Publications, 2009. Wiersma, 1995. Pajares, 2007.
- John Loughran. *Researching Teaching Methodologies and Practices for UnderstandingPedaogogy*. London and New York, 1999.
- John O E. O Clark. *Dictionary of international banking & finance terms revise and updated*. Canterbury: International World Publishing, 2011.
- Kamali, Mohammad Hashim. Principles Of Islamic Jurisprudence. Petaling Jaya: Ilmiah Pub., 2000.
- \_\_\_\_\_. *Islamic Commercial Law, An Analysis Of Futures And Options*. Petaling Jaya: Ilmiah Publisher.
- \_\_\_\_\_. *Shari'ah Law An Introduction*. England: One World, 2012.
- Karen Hunt-Ahmed. Contemporary Islamic Finance: Innovations, Applications And Best Practices, New Jersey: John Wiley & Sons, 2013.
- Kettell, Brian. The Islamic Banking And Finance Workbook : Step-By-Step Exercises To Help You Master The Fundamentals Of Islamic Banking And Finance. Chichester: John Wiley & Sons, 2011.
- Khaliq Ahmad. Islamic Ethics In A Changing Environment For Managers In Ethics In Business And Management: Islamic And Mainstream Approaches. London: Asean Academy Press, (tt).

- Kharofa, Ala 'Eddin. Transactions In Islamic Law. Kuala Lumpur: A.S Noordeen, 2009.
- Khaṣṣāf, Abū Bakr Aḥmad ibn 'Amr al- Kitāb al-Ḥiyal wa al-Makhārij. Diedit oleh Joseph Schacht (Das Kitāb al- ḥiyal wa al- mahārij). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.
- L. Simon dan Paul Burstein. Basic Research Methods in Social Sciences. New York: McGraw-Hill Publishing Company, 1985.
- Longman. Study Dictionary Of English, 1983.
- Masud, Muḥammad Khalid. Islamic Legal Philosophy: A Study Of Abū Ishaq Al-Shāṭibī. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000.
- Mawil Izzi Dien. Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice. Ediburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Monem Salam, Sharī'ah Compliant Mutual Fund, in book, Karen Hunt-Ahmed, Contemporary Islamic Finance: Innovations, Applications And Best Practices, New Jersey: John Wiley & Sons, 2013.
- Muḥammad Al-Bashir, Iṣṭisnā' Manufacturing Contract, 2001: 6.
- Muḥammad Hashim Kamali. Sharī'ah Law An Introduction. England: One World, 2012.
- Muḥammad Taqī Uthmani, *An Introduction To Islamic Finance*, 185.
- Muḥammad Umar Chapra, The Nature of Riba and its treatment in the Quran, Hadith and Fiqh, 53.
- Muḥammad Yusuf Saleem, Issues Of Form And Substance In Islamic Banking And Financial Transaction. Kuala Lumpur: Clj Publictaion, 2013.
- Mumtaz Ali. *Conceptual and Methodological Issues in Islamic Research: A Few Milestones*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1996.
- Munawar Iqbal and Philip Molyneux. Thirty Years of Islamic Banking: History, Performance and Prospects. London: Palgrave Macmillan, 2005.
- Munawar Iqbal. A Guide To Islamic Finance. London: Risk Books, 2007.
- Norman Blaikei, Designing Social Research. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Omar Farooq. *The Riba-Interest Equation And Islam: Reexamination Of The Traditional Arguments*. (Ttp), 2005.
- Paul Hailey. *Microfinance and Islamic Finance : Can They Be Reconciled and How Can They Benefit One Another ?*. (ttp), 2009.
- Paul, R Powers. Intent In Islamic Contract Law. Boston: Brill Leidin, 2006.

- Piergiorgio Corbetta. (2003). *Social Research: Theory, Methods and Technics*. (trj. Bernadr Patrick). London: SAGE Publication.
- Saiful Azhar Rosly. *Critical Issues On Islamic Banking And Financial Markets*. Dinamas: Kuala Lumpur, 2005.
- Saim Kayadibi. *Istihsan The Doctrine Of Juristic Preference In Islamic Law*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2010.
- Salahudden Ahmed. *Islamic Banking Finance And Insurance*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2006.
- Shariah Resolution On Islamic Finance, Bank Negara Malaysia. Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 2007.
- Siti Uzairah Mohd Tobi. *Research Methodological Cage, Understanding the Qualitative Viewpoint*. Kuala Lumpur: Aras Publisher, 2013.
- Subhi Mahmasani. *The Philosophy Of Jurisprudence In Islam*. Kuala Lumpur: The Open Press, 2000.
- Sudin Haron. Wan Nursofiza Wan Azmi. *Islamic Finance And Banking System Philosophies, Principles & Practices*. Mc Graw Hill: Kuala Lumpur, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Islamic Bank Rules And Regulation*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1997.
- Umar Chapra. *The Nature of Riba and its Treatment n the Quran, Hadith and Fiqh*, editor in book, *An Introduction to Islamic Economic and Finance*. Cert: Kuala Lumpur, 2008.
- Umar Faruq, *The Riba-Interest Equation and Islam: Reexamination of the Traditional Arguments*, (ttp)
- Umar Ibrahim Vadillo, *Fatwa On Banking | The Use Of Interest Received On Bank Deposits*. (Ttp), (2006).
- W. Lawrence Neuman, *Understanding Research*. Boston: Pearson, 2009.
- Yusuf Talal Delorenzo, *A Compendium Of Legal Opinions On The Operations Of Islamic Banks*, 1:3
- Zaharuddin ‘Abd al- Rahman. *Contracts & The Products Of Islamic Banking*. CERT: Kuala Lumpur, 2010.
- Zulkifli Hasan. “Pelaksanaan Sistem Perbankan Islam Di Malaysia,” dalam *The Development Of Economics And Mu‘amalāt Practise*, ed. Nik Salida Suhaila Nik Saleh, et al. Nilai: Usim, 2007.

## JURNAL DAN TESIS

- Jusoh, Mansor *et.al* al Al-Murābahah : Implikasi terhadap Kestabilan Kewangan dan Model Kewangan Islam Al-Murābahah : Implications on Financial Stability and Islamic Finance Model, *Islamiyyat*, 35.2 (2013): 47-55.
- “Abd al-laah Jalil, The Significances Of Maṣlaḥah Concept and Doctrine of Maqāṣid (Objectives) al-Sharia’h In Project Evaluation, 1–28.
- ‘Abd al- Awwal Sarker, "Islamic Banking In Bangladesh : Achievements & Challenges,".
- ‘Abd al- Ghani Endut, “Islamic Financing” (makalah prosiding Basic Credit BIMB, Kuala Lumpur, 17-21 Febuari 2003), 15.
- ‘Abd al- Hadi. International Seminar On Islamic Jurisprudence In Contemporary Society Islac, 2013.
- ‘Abd al- Hakim Osman, Pematuhan Shariah Di Bawah Ifsa Dan Cabaran-Cabaran Semasa, Prosiding Kliff 2014
- ‘Abd al- Mughits, "Epistemologi Ilmu Ekonomi Islam (Kajian Atas Pemikiran M. ‘Abd al- Mannan Dalam Teori Dan Praktek Ekonomi Islam)," *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 2 No. 2 (2003) : 173-195.
- ‘Abd al- Qodir Salam, Lc. Teori Dharurah Dan Pengaruhnya Terhadap Perubahan Status Hukum, Jurnal Kajian Keislaman Nuansa. Tt.
- ‘Abd al- Rahim ‘Abd al- Rahman, "Ethics In Accounting Education : Contribution Of The Islamic Principle Of Maslauah,” *IIUM Journal Of Economics And Management*, 11 No. 1 (2003) : 1-18.
- ‘Abd al-laah Jalil, "The Significances Of Maṣlaḥah Concept And Doctrine Of Maqāṣid (Objectives) Al-Sharī’ah In Project Evaluation," *The Journal Of Muamalat And Islamic Finance Research (JMIFR)*, Volume 3 Issue 1, (2006) : 171-202.
- Abū Bakar Muḥammad Musa & Edib Smolo, Al-Hīlah (Legal Trick) And Makhraj (Legal Exit): The Diffrence Between The Two And Their Application In Islamic Finance, International Seminar On Mu‘amalat , Islamic Economics And Finance (Smekj09), 690.
- Aggarwal, R. K. And Tarik Yousef. 2000. Islamic Banks And Investment Financing, *Journal Of Money, Credit And Banking* 32(1): 93-120; Iqbal And Molyneux

- [2005], Zubair Hasan Hasan, Zubair. 2007. Fifty Years Of Malaysian Economic Development: Policies And Achievements, *Review Of Islamic Economics* 1(2): 101-118.
- Ahamed Kameel Mydin Meera, Dzuljastri ‘Abd al- Razak, "Home Financing Through The Musharakah Mutanaqishah Contracts: Some Practical Issues," *J.KAU : Islamic Economy*, Vol. 22 No. 1 (2009) : 3-27.
- Aida Humaira, "Istihsan Dalam Proses Istinbāt Hukum," *Al-Risalah*, Volume 13 (2013) : 49-62.
- Aishath Muneeza, "The Possibility Of Application Of Salam In Malaysian Islamic Banking System."
- Al-Mubārak, Tawfique and Osmani, Noor Mohammad, "*Applications of Maqāṣid al-Sharī‘ah and Maṣlaḥah in Islamic Banking practices: an analysis*," " In: International Seminar on Islamic Finance in India, 4 - 6 October 2010, Kochi, India.
- Al-Rāzī. al-Mahḥṣūl, 5: 159; Khairunnas Rajab & Efrinaldi, Rekonstruksi Teori Maṣlaḥah Dalam Kajian Pembaharuan Perundangan Islam: Analisis Terhadap Pemikiran Najm Al-Din Al-Tufi, *Jurnal Shariah*, Jil. 17, Bil. 3 (2009) 593-606.
- Al-Uthmani, Muḥammad Taqī, Aḥkām al-Tawarruq wa Taṭbīqātuḥu al-Maṣrafiyyah, Makalah, persidangan Pertubuhan Persidangan Islam (OIC), Majma’ al-Fiqh al-Islami kali ke-19, Emiriah Arab Bersatu, 26-30 Apr 2009, 3.
- Al-Zuḥaylī, 2006; Al-Suwaylim, Sāmi Ibn Ibrāhim. (2009). Tawarruq Banking Products. Paper Presented at Organization Of The Islamic Conference The International Islamic Fiqh Academy In The 19th Session In April 2009 In, Sharjah Emirate, United Arab Emirates ; Bouheraoua, Sa’id, Tawarruq In The Banking System: A Critical Analytical Study Of Juristic Views On The Topic. Paper Presented At Organization Of The Islamic Conference The International Islamic Fiqh Academy In The 19th Session pada April 2009, Sharjah Emirate, United Arab Emirates.
- Amin ‘Abd al-lah, "Kajian Ilmu Kalam Di IAIN: Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga," (al-Jamiah, No. 65/VI/2000), 84-88.
- Amir Shahrudin, ‘Maṣlaḥah-Mafṣadah Approach in Assessing the Shari ‘ah Compliance of Islamic Banking Products’, 1. International Journal Of Business and Social Science, Vol 1 No.1 Oktober. (2010), 129–36.

- Amirah Ahmad Nahrawi, Muḥammad Nadrattuzaman Hosen, " Comparative Analysis of Islamic Banking Products Between Malaysia and Indonesia, " *International Journal of Academic Research in Economics and Management Sciences*, Vol.1, No.2 (April 2012) : 120-143.
- Anas al-Zarqa'. Tahqiq Islamiyah 'Ilm Iqtisad al-Mafhum wa al-Manhaj" dalam Towards Islamization Dicipines, kumpulan makalah seminar (Herndon, Virginia: IIIT, 1989), 328.
- Asmak Ab Rahman, Shamsiah Mohammad, Iman Mohd Salleh, "Bay'Al-Tawarruq Dan Aplikasinya Dalam Pembiayaan Peribadi Di Bank Islam Malaysia Berhad," *Jurnal Shariah*, Jil. 18 Bil. 2 (2010) : 333-360.
- Asmak Ab Rahman, Wan Marhaini Wan Ahmad, Ahmad Hidayat Buang, "Can a Takaful Company Reinsure With A Reinsurance Company?," *African Journal of Business Management*, Vol.5 No.3 (2011) : 11768-11778.
- Assoc. Prof. Dr. Asyraf Wajdi Dusuki, Can Bursa Malaysia's Suq Al-Sila' (Commodity Murābahah House) Resolve The Controversy Over Tawarruq?," *ISRA Research Paper*, No. 10 (2010) : 1-26.
- Atikullah Hj. 'Abd al-lah, "Umum Al-Balwa : Konsep, Kedudukan Dan Pemakaiannya Dalam Penentuan Hukum Dalam Bidang Fiqh Muamalat," *Jurnal Shariah*, 18 Bil 2 (2005) : 93-112.
- Awwal Sarker, "Islamic Banking In Bangladesh: Performance, Problem and prospect," *International Journal of Islamic Financial Services Vol. 1 No.3, 1997*.
- Aznan Hasan, 2009, Why Tawarruq Needs To Stay: Strengthen The Practice Rather Than Prohibitng It, Islami Finance News, 24 Jun 2010.
- Basri Ibrahim, "Analisis Isu-Isu Muamalat Semasa Dalam Buku Al-Mu'amalat Al-Maliyyah Al Mu'asirah Oleh Qal'ahji," *Jurnal Shariah*, 17 Bil 2 (2009) : 373-408.
- Chamhuri Siwar And Tawfique Al-Mubārak, "Determination Of The Effective Ways Of Microfinance For Islamic Bank To Eliminate Poverty: An Empirical Investigation," 1 (2008), 822-32.
- Chua Yan Piaw, *Mastering Research*, 4.
- Conferences (Oic), Pada Sessi 19 Yang Diadakan Di Sharjah, Emirate Arab Bersatu. Berlangsung Pada 1 - 5 Jamadil Awal 1430 Ah, Bersamaan To 26 – 30 April 2009

- Daromir Rudnyckyj, "Homo Economicus And Homo Islamicus, Revisited : Islamic Finance And The Limits Of Economic Reason," *8th International Conference On Islamic Economics And Finance*, 1-14.
- Abdur Rahman Yusri Ahmad, Tawarruq, "Its Concepts, Its Practices And Its Economics Implication On Its Promotion By Islamic Banks."
- Zulkifli Hasan, "Menilai Semula Perlaksanaan Kewangan Islam."Dzulkifli ‘Abd al-Razak, "Breathing New Life Into Māqāṣid al-sharī‘ah , "
- Efrinaldi, Khairunnas Rajab, "Rekonstruksi Teori Maṣlaḥah Dalam Kajian Pembaharuan Perundangan Islam : Analisis Terhadap Pemikiran Najm Al-Din Al-Tufi, " *Jurnal Shariah*, 17 Bil 3 (2009) : 593-606.
- Engku Rabiah Adawiah Engku Ali, Shariah-Compliant To Shariah-Based Financial Innovation: A Question Of Semantics Or Progressive Market Differentiation, 8-9. Prosiding. Paper prepared for the 4th SC-OCIS Roundtable, 9 -10 March 2013, Ditchley Park, Oxford, United Kingdom.
- Engku Rabiah Adawiah, “Bay` al `īnah and Tawarruq: Mechanisms and Solutions”, prosiding Muzakarah Cendekiawan Shariah Nusantara 2006, organised by Bank Negara Malaysia, Langkawi, 28 - 29 June 2006.
- Ezry Fahmy Bin Eddy, ‘Appraisal on End Products and Services Offered by Islamic Banks from Māqāṣid al-sharī‘ah Perspective’, 1–20.
- Fahrudin Ali Sabri, "Konsep Raf' Al-Ḥaraj Dalam Perspektif Ushul Fiqih,"*Al-Aḥkām*, Vol. 9 No. 1 (2014) : 1-21.
- Fiqh al-Bay‘ wa al-Istisāq,1:773; Islamic House Financing: The Viability Of Istisna Compared to Bay‘ Bithamānin Ājil (BBA), *Jurnal Shariah* 14:1 (2006) 35-52.
- Fiqh For Today’s Socio-Economic Conditions Exercises, *Islamic Economics Bulletin* Indian Association For Islamic Economics Volume 14 No. 3 May – June 2004, 2.
- Habib Ahmed, Defining ethics in Islamic Finance: Looking beyond legality. *New Horizon* 2012,184; Habib Ahmed, Maqāṣid al-Sharī‘ah and Islamic Financial products: A framework for assessment. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 3(1), 149-160
- Habib Ahmed, Islamic Banking And Sharī‘ah Compliance: A Product Development Perspective, *Journal Of Islamic Finance*, Iium Institute Of Islamic Banking And Finance, (Vol. 3 No. 2), 2014) 015 – 029
- Hamoudi, H. A. (2007). Jurisprudential Schizophrenia: On form and function in Islamic Finance. *Chicago Journal of International Law*, 7(2), 605-622.

- Hanif, Mohammad, Differences and similarities in Islamic and conventional banking. *International Journal of Business and Social Science*, 2(2), 166-175
- Hanira Hanafi, Nor Hasniah Kasim, "Islamic House Financing : The Viability Of Istisna' Compared To Bay' Bithaman Ajil (BBA)," *Jurnal Shariah*, 14 Bil 1 (2006) : 35-52.
- Holden, Kelly. 2007. "Islamic Finance: 'Legal Hypocrisy' Moot Point, Problematic Future Bigger Concern." *Boston University International Law Journal* 25: 341-368.
- Hussein Azeemi 'Abd al-lah Thaidi, Muhamad Firdaus Ab Rahman, Azman Ab Rahman, "Analisa Eksistensi Gharar Terhadap Pelaksanaan Pembiayaan Peribadi Tawarruq," *GJAT*, Vol. 4 Issue. 1 (2014) : 83-95.
- Ibraheem Musa Tijani, Ibraheem Musa Tijani. "Fatwa In Islamic A Snapshot Of Tawarruq In," 2013, 1–5. No. 30, Artikel 4/5.
- International Islamic Bank, "Book Of Shariah Fatwas On Banking Transactions", Publisher, Movement Of Islamic Economy, Fatwa No. (4)
- International Journal Of Islamic Finance* • Vol. 4 : Issue 1:2012.
- ISRA International Journal Of Islamic Finance* Vol 3:Issue 1:2011.
- ISRA, *Dispute Resolution In Islamic Banking*, Kuala Lumpur: International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance (ISRA), 2009.
- Joni Tamkin bin Borhan, Bay' Al-Murābahah in Islamic Commercial Law, *Jurnal Shariah* 6, (Januari 1998), 53-58
- Joni Tamkin Bin Borhan, " Pemikiran Pembangunan Ekonomi Berteraskan Islam," *Jurnal Uşūluddin*, Bil 27 (2008) : 93-107.
- Joni Tamkin, Mohd Al-Basirah (2011), Vol 1, No. 1, 135-148 , Pembiayaan Perumahan Secara Musharakah Mutanaqishah Di Rhb Islamic Berhad (Rhbib): Analisis Kelebihan, Isu Dan Cabaran Dalam Penawaran Produk
- Journal Of Islamic Finance*, Vol. 3 No. 2 (2014) 015 – 029. Iium Institute Of Islamic Banking And Finance Issn 2289-2117 (O) / 2289-2109 (P) Islamic Banking And Shari'ah Compliance: A Product Development Perspective. Habib Ahmed. 15-29.
- Kahf, Monzer Maqāsid al Shariah in the Prohibition of Riba and their Implications for Modern Islamic Finance", Paper presented at IIUM International Conference on Maqāsid al Shari'ah , Malaysia, August 8-10, 2006.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Legal Maxims and other Genres of Literature in Islamic Jurisprudence." *Arab Law Quarterly* 20 (1): 77-101, 2006.



Ibn Abidin Muḥammad Amin Ibn Umar The Book Of Sales, Translated By Muḥammad Anas Al-Muhsin Amer Bashir, Kuala Lumpur:Ibfim.

## **RUJUKAN BAHASA MELAYU**

- Khairunnas Rajab, 'Rekonstruksi Teori Maṣlaḥah Dalam Kajian Pembaharuan Perundangan Islam : Analisis Terhadap Pemikiran Najm Al-Din Al-Tufi', 17 (2009), 593–606.
- Khan, Feisal. 2010. "How 'Islamic' Is Islamic Banking", *Journal Of Economic Behavior& Organization* 76: 805-820; Umar Vadillo Opcit, Nejatullah Siddiqi.
- Luqman Zakariyya. Harmonising legality with morality in Islamic banking and Finance: A quest for Maqāṣid al- Sharī'ah paradigm, *Intellectual Discourse*, 23: Special Issue (2015) 355-376.
- M. Andhita Putri and Miranti Kartika Dewi, "Developing Salam-Based Financing Product : Indonesian Islamic Rural Bank," *Business & Management Quarterly Review*, 2 Bil 4, (2011) : 103-112.
- M. Iman Sastra Mihajat, Safri Haliding, " The Real Tawarruq Concept: The Product Of Islamic Bank For Liquidity Risk Management."
- Mahrus, Moh. "Aplikasi Al-Dzarī'ah Dan Al-Hīlah Perspektif Hukum Islam." *Jurnal Hukum Islam* 12.1 (2013).
- Majma' Fiqh Islami, The International Council Of Fiqh Academy Atau Organization Of Islamic
- Mansor Jusoh, Al-Murābaḥah : Implikasi terhadap Kestabilan Kewangan dan Model Kewangan Islam Al-Murābaḥah : Implications on Financial Stability and Islamic Finance Model, *Islamiyyat* 35(2) 2013: 47 – 55.
- Masudul Alam Choudhury, *Islamic Critique And Alternative To Financial Engineering Issues*, 2009 Vol: 12, Isu 2 (Iium).
- Md. Awwal Sarker, *Islamic Banking In Bangladesh: Performance, Problem And Prospect*, *International Journal Of Islamic Financial Services*, Dec 17, 1999 *International Journal of Islamic Financial Services*, 1(3),15-36;
- Md. Entazul Huque &Md. Sahadat Hossen, A perspective Case Study on Performance, Problems & Prospects of Islami Bank Bangladesh Limited (IBBL), *International Scholar Journal of Accounting and Finance*, Volume-1, No.1(2015)11-20

- Mehmet Asutay, " Islamic Banking And Finance And Its Role In The GSC-EU Relationship : Principles, Developments And The Bridge Role Of Islamic Finance," *Gulf Research Centre*.
- Mehmet Asutay, "Conceptualisation of The Second Best Solution In Overcoming The Social Failure Of Islamic Banking And Finance : Examining The Overpowering Of Homoislamicus By Homoeconomicus, " *IIUM Journal of Economics And Management*, 15 No. 2 (2007) : 167-195.
- Mehmet Asutay, "Conceptualising and Locating the Social Failure of Islamic Finance : Aspirations of Islamic Moral Economy vs the Realities of Islamic Finance, " *Asian and African Area Studies*, 11 No. 2 (2012) : 93-113.
- Mehmet Asutay, *Frontier Of Islamic Economics And Finance: New Challenges Conceptualising And Locating The Social Failure Of Islamic Finance: Aspirations Of Islamic Moral Economy Vs The Realities Of Islamic Finance*, Asian And African Area Studies, 11 (2): 93-113, 2012
- 
- Mehmet Asutay, Zulkifli Hasan, "An Analysis of The Courts' Decisions On Islamic Finance Disputes," *ISRA International Journal of Islamic Finance*, Vol 3 Issue 2 (2011) :41-71.
- Moh. Mahrus Mahrus, Moh. "Aplikasi Al-Dzarî'ah Dan Al-Hîlah Perspektif Hukum Islam." *Jurnal Hukum Islam* 12.1 (2013). 8.
- Mohamad Sabri bin Haron, "Takrifan Mal(harta) Menurut Sarjana Asia Barat dan Implikasinya Terhadap Transaksi Masakini, " *Jurnal Antarabangsa Kajian Asia Barat*, 2 Bil 1(2010) : 1-18.
- Mohamed Fairouz 'Abd al- Khir & Ridzwan Ahmad, Konsep Nilai Masa Wang Daripada Perspektif Syariah: Suatu Sorotan Kritikal, *Jurnal Syariah* 19, Bil. 2 (2011) 107-132.
- Mohamed Fairouz 'Abd al- Khir, Dr. Marjan Muḥammad, Profesor Dr. Ashraf Dato' Md. Hashim, Profesor Madya Dr. Said Bouheraoua, Lokmanulhakim Hussain, Imran Iqbal, "Parameter Ḥiyal Dalam Kewangan Islam," *ISRA Research Paper*, No.23 (2011) : 1-69.
- Mohamed Fairouz 'Abd al- Khir, Marjan Muḥammad, "Implementasi Ibra' Dalam Produk Berasaskan Harga Tangguh Dalam Sistem Perbankan Islam: Analisis Dari Perspektif Operasi Perbankan Dan Maqāṣid Syari'ah," Research paper (No: 16/2010).

- Mohamed Fairouz ‘Abd al- Khir, Marjan Muḥammad, Ashraf Dato‘ Md. Hashim, Said Bouheraoua, Lokmanulhakim Hussain, Parameter Ḥiyal Dalam Kewangan Islam, (Research Paper 23:2011), 2
- Mohamed Fairouz ‘Abd al- Khir, Mohd Bahroddin Badri, Lokmanulhakim Hussain, "Critical Appraisal Of Rahn-based Islamic Microcredit Facility From Shariah Perspective," *Advances In Natural And Applied Sciences*, 7 No. 3 (2013) : 221-231.
- Mohammad Firdaus Mohammad Hatta, Mawil Izzi Dien, Saadiah Mohamad, Examining The Impact Of Islamic Products On Debt Expansion And Inflationary Pressure, *International Interdisciplinary Journal Of Scientific Research* Vol. 1 No. 2 November, 2014. 13-28.
- Mohammad Nejatullah Siddiqi, "Islamic Banking And Finance In Theory And Practice : A Survey Of State Of The Art," *Islamic Economic Studies*, Vol. 13 No. 2 (2006) : 1-48.
- Mohd Akram Laldin, Fatwas in Islamic Banking: A Comparative Study between Malaysia and Gulf Cooperation Council (GCC) Countries. ISRA Research Paper (31/2012), 18.
- Mohd Ashrof Zaki Bin Yaakob, Mohamad Mahyuddin Khalid, Mohd Dasuqkhi Mohd Sirajuddin, Muḥammad Rahimi Osman, Mohd Asmadi Yakob, Azri Bhari, Nurulaina Saidin, Mohd Solahuddin Shahrudin, Ishak Suliaman’Ḥiyal in Islamic Financial Product: An Analysis on Al-Ijarah Based Contract in Malaysia, prosiding seminar ACIS, : International Halal Conference 2014 (INHAC 2014), 17-11-2014
- Mohd Faisol Ibrahim dan Rosila Kamarudin, The Islamic Home Financing In Malaysia *‘Istisna’* Base On Debt: Qualitative Approach, *LABūan e-Journal of Muamalat and Society*, Vol. 8, 2014, 27-38.
- Mohd Farhan Ahmad, "Pendekatan Baru Pembiayaan Peribadi Satu Cadangan A New Approach in Personal Financing : A Proposal, " 2 (2011), 178–83.
- Mohd Murat Md Aris, "Islamization of Knowledge : A Comparative Analysis of The Concept of Al Faruqi and Al Attas.”
- Mohd Nassir Bin Mohd Yatim, "A Review On Conflicting Issues In A Deferred Payment Sale Product Of A Sharī‘ah -Compliance Banking Business," *International Journal Of Economics And Finance*, Vol. 1 No. 2 (2009) : 253-257.

- Mohd Parid Sheikh Hj Ahmad, Bay' Al-bay' Al-'inah & Tawarruq: Kaedah Dan Pendekatan Penyelesaian, (Muzakarah Cendekiawan Syariah Nusantara 2006, Bay' Al-bay' al-'inah Dan Tawarruq: Isu-Isu Dan Penyelesaiannya Dalam Konteks Kewangan Islam, 189, 2007. (Bank Negara Malaysia.)
- Mohd Sollehudin Bin Shuib, Joni Tamkin Borhan, Muhammad Nasri Md Hussain, "Pembiayaan Secara Musharakah Mutanaqish Di RHB Islamic Berhad (RHBIB) : Analisis Kelebihan, Isu Dan Cabaran Dalam Penawaran Produk," *Al-Basirah*, Vol 1 No.1 (2011) : 135-148.
- Mohd Sollehudin Shuib, "Kemungkinan Pemaju Dalam Produk Pembiayaan Perumahan Secara Islam : Analisis Pendekatan Penyelesaian," *Jurnal Pengurusan*, no. 38 (2013) : 141-149.
- Mohd Sollehudin Shuib, Mohd Zaidi Daud, Ahmad Azam Sulaiman@Mohamad, "Isu Dan Pembiayaan Perumahan : Analisis Perbandingan Produk Berasaskan Musharakah Mutanaqish Dan Konvensional," *Jurnal Teknologi (Social Science)*, 66 Bil 1 (2014) : 67-78.
- Mohd Sollehudin Shuib, **et al.** Islamic Isu dalam Pembiayaan Perumahan: Analisis Perbandingan Produk Berasaskan Musharakah Mutanaqish dan Konvensional, *Jurnal Teknologi (Social Sciences)* 66:1 (2014), 67–78.
- Mohd Zulkifli Muhammad, Rosita Chong, " The Contract of Bay' Al-Salam And Istisna' In Islamic Commercial Law : A Comparative Analysis," *LABUAN e-Journal of Muamalat and Society*, Vol.1 (2007) : 21-28.
- Mohidin Yahya Shamsudin, Form And Substance In Islamic Finance: Analysis Of Deferred Payment Sales, Umran – International Journal Of Islamic And Civilizational Studies. Vol. 1 No.1 (2014), 12
- Mr Chung Chee Leong, "Generating Liquidity In The Housing Market By Using Sukuk In Malaysia," *Islamic Finance Review*, (2014) : 14-17.
- Muhamad Nadrattuzaman Hosen & Amirah Ahmad Nahrawi, International Journal Of Academic Research In Economics And Management Sciences, (April 2012), Vol. 1, No. 2, 14; Temubual Dr Fairouz Khir, penasihat Maybank Islamic bersama penulisa pada Oktober, 2015.
- Muhamad Nadrattuzaman Hosen & Amirah Ahmad, "Exploring Islamic Products By Comparing Aqad Between Indonesia And Malaysia, 14.
- Muhamad Nadrattuzaman Hosen dan Amirah Ahmad Nahrawi, "Comparative Analysis of Islamic Banking Products between Malaysia and Indonesia, " 1 (2012), 1210–

43. International Journal of Academic Research in Economics and Management Sciences (April 2012) Vol. 1, No. 2.
- Muhamad Zaidi ‘Abd al- Rahman, Raja Hisyamudin Raja Sulong, "Pengaruh Perubahan Dalam Pembinaan Hukum Siyasah Syar'iyah," *Jurnal Shariah* 16 Bil 1 (2008) : 17-31.
- Muhammad Adib Samsudin, Syed Ana Ruhiza 'At Syed Alwi, "Analisis Penggunaan Masalah Dalam Pemerintahan Tuan Guru Nik ‘Abd al- Aziz Ibn Nik Mat Di Kelantan," *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN)* V, (2013) : 158-167.
- Muhammad Akram Laldin,. **et. al.** Fatwas in Islamic Banking: A Comparative Study between Malaysia and Gulf Cooperation Council (GCC) Countries. ISRA Research Paper (31/2012), 18.
- Muhammad Fahim Khan J.Kau, Guaranteeing Investment Deposits In Islamic Banking System, *Islamic Econ.*, Vol. 16, No.1. (2003). 45-52.
- Muhammad Hakimi Bin Mohd Shafiai, ‘Abd al- Ghafar Ismail, "Tawhid And Ethics In Economics System : The Quest For Explaining The Theoretical Foundations," *ISRA International Colloquium In Islamic Finance*, (2013).
- Muhammad Iman Sastra Mihajat, Assoc. Prof. Dr. Aznan Hasan, "Tawarruq Practice For Liquidity Management : Comparative Study Between Komoditi Shariah Indonesia And Bursa Suq Al Sila' Malaysia," *International Journal Of Excellence In Islamic Banking And Finance*, Vol.4, Issue 1 (2014) : 1-16.
- Muhammad Iman Sastra Mihajat, Hybrid Contract In Islamic Banking And Finance: A Proposed Shari‘ah Principles And Parameters For Product Development, *Ejbm-Special Issue :Islamic Management And Business* www.iiste.Org Issn 2222-1905 (Paper) Issn 2222-2839 (Online) Vol 2, No.2 (Special Issue), 2014, 96
- Mustafa Omar Mohammad and Syahidawati Shahwan, “Research in Contemporary Islamic Finance and Wealth Management, The Objective of Islamic Economic and Islamic Banking in Light of Maqāṣid Al-Sharī‘ah: A Critical Review, Middle-East Journal of Scientific Research 13, 75-84, 2013.
- Mustafa Omar Mohammad, Syahidawati Shahwan, "The Objective Of Islamic Economic And Islamic Banking In Light Of Māqāṣid al-sharī‘ah : A Critical Review," *Middle-East Journal Of Scientific Research 13 (Research In Contemporary Islamic Finance And Wealth Management*, (2013) : 75-84.
- Nabil A. Saleh, "Unlawful Gain And Legitimate Profit In Islamic Law : Riba, Gharar And Islamic Banking," *JKAU : Islamic Econ*, Vol. 3 (1991) : 115-124.

- Nadhira Nordin, Asmak A B Rahman and Hydzulkifli Hashim Omar, 'Paving the Way for Innovation', IJMS, 2014, 35..
- Nagaoka, S. 2007. Beyond The Theoretical Dichotomy In Islamic Finance: Analytical Reflections On murābahah Contracts And Islamic Debt Securities, Kyoto Bulletin Of Islamic Area Studies 1(2): 72-91
- Najmaldeen K. Kareem Al-Zanki, Kotb Rissouni, "The Effect Of Islamic Fundamental Regulations On Environmental Conservation," *Journal Of Islam In Asia*, Vol. 12, No. 1 (2015) : 180-199.
- Nejatullah Siddiqi, (2007), Economics Of Tawarruq, How Its Mafasid Overwhelm The Masalih, Paper Presented In Workshop On Tawarruq And Its Methodological Issues, London: London School Of Economics.
- Nik 'Abd al- Rahim Nik 'Abd al- Ghani, Hayatullah Laluddin, Amir Husin Mat Nor, "Maṣlaḥah As A Source Of Islamic Transactions (Mu'amalat)," *ISLAMIIYYAT*, 33 (2011) : 59-66.
- Noor Mohammad Osmani, Md Faruk 'Abd al-lah, "Musharakah Mutanaqishah Home Financing : A Review of Literatures and Practices of Islamic Banks In Malaysia, " *International Review of Business Research Papers, Volume 6. Number 2. (July 2010)* : 272-282.
- Ahamed Kameel Mydin, *Home Financing Through The Musharakah Mutanaqishah Contracts: Some Practical Issues*, Islamic Econ, Vol 22. No 1, :3-27, 2009;
- Nor Fadhilah Mastura Sokhibal Fadil, "Sukuk Hibrid dalam Pasaran Modal Islam di Malaysia : Konsep dan Perlaksanaan," *PROSIDING PERKEM VI, JILID 2*, (2011) : 395-409.
- Nor Fadilah Bahari, Nuzul Akhtar Baharudin, "Kontrak Syariah Al-Tawaruq : Konsep Dan Aplikasinya Dalam Produk Perbankan Islam," *E-proceedings of the Conference on Management and Muamalah*, (2014) : 329-340.
- Nur Kholis, "Antisipasi Hukum Islam Dalam Menjawab Problematika Kontemporer (Kajian Terhadap Pemikiran Maṣlaḥah Mursalah Al-Ghazzālī )," *Al Mawarid*, Edisi X (2003) : 164-177.
- Nur Yuhani Bt Ismon, "Legality Of Tawarruq In Islamic Finance," *Tazkia Islamic Finance And Business Review, Volume 7.1*.
- Nur Zuliana Osman & Mohd Adib Ismail, Aplikasi Akad Tambahan Dalam Produk Pembiayaan Perbankan Islam murābahah , Prosiding Perkem Vi, Jilid 2 (2011) 156 – 170.

- Ousssama Arabi Emphasize The Limits Islamic Law Places On This Type Of Activity, Asserting That “ Islamic Law Does Not Permit Freedom Of Contract.” He Notes Three General Types Of Restriction; Prohibition Of Usury, Constraints On Licit Object Of Legal Obligation And The Attaching Of Stipulations To Contracts (“ Contract Stipulation (Sharif) In Islamic Law; The Ottoman Majalla And Ibn Taymiyya, “ International Journal Of Middle East Studies 30 (1998): 29
- P.L.S. Ackermann & E. Jacobs. Developing Banking Products For Islamic Corporate Clientele, Southern African Business Review Volume 12 Number 1 2008, 71.
- Paul Hailey, “Microfinance And Islamic Finance : Can They Be Reconciled And How Can They Benefit One Another ?,” 2009, 1–28.
- Ibrahim ‘Abd al-la Al-Ansari, "The Renewal Of Islamic Legal Theory : Models Of Contemporary Ijtihad". School Of Oriental And African Studies, 2005.
- Produk Pembiayaan Perdagangan Antarabangsa Islam The Application Of Bay‘ Al-Dayn In The Islamic International Trade Finance Products, -, Aplikasi Bay‘ al-Dayn Dalam Khilmy, Ahmad, Rahim, ‘Abd al-, 2013
- Prof. Dr. Servet Armagan, "A Profile Of Partnership In Islamic Jurisprudence With A Particular Reference To Hanafite School Of Thoughts,".
- Qurrah Daghi, Ali (Bahas Aswaq Al-Māliyah) Fi Majallah Al-Iqtisad Al-Islāmī, Jeddah: Daurah Ke-6, Bil 6, 2:421
- Rahimin Affandi ‘Abd al- Rahim, Paizah Ismail, Idris Awang, "Pendekatan Baru Māqasid al-sharī‘ah Dalam Pengajian Syariah Di Malaysia : Satu Analisis," *Jurnal Fiqh*, No. 3 (2006) : 35-80.
- Ridzwan Ahmad Dan Azizi Che Seman, “Pemakaian Maṣlaḥah Terhadap Konsep Nilai Masa Wang Dalam Sistem Perbankan Islam Di Malaysia”, *Journal Of Fiqh* 6 (2009) 87-106.
- Ridzwan Ahmad, "Metode Pentarjihan *Maṣlaḥah* Dan *Mafsadah* Dalam Hukum Islam Semasa," *Jurnal Syariah*, 16 Bil 1 (2008) : 107-143.
- Rika Nakagawa, "The Evolution Of Islamic Finance In Southeast Asia : The Case Of Malaysia," *The Journal Of Applied Business Research*, Volume 23 Number 1 (2009) : 111-126.
- Rika Nakagawa, The Journal Of Applied Business Research – January/February 2009 Volume 25, Number 1; The Evolution Of Islamic Finance In Southeast Asia: The Case Of Malaysia, Rika Nakagawa, Institute Of Developing Economies, Japan, The Journal Of Applied Business Research – January-February 2009 Volume 25, Number 1, 111-126.;

- Roderick Millar Dan Habiba Anwar, *Islamic Finance, A Guide For International Business And Investment.*, London: United Kingdom, 2008. Retail Banking: Current And Savings Accounts And Loans 35-36.
- Rohmad , Muḥammad Iman Satra Mihajat, Aznan Hasan, Tawarruq Practice For Liquidity Management In Islamic Money Market In Indonesia And Malaysia, *Jurnal Ekonomi Syariah* Vol 1 No 2 (2013), The Real Tawarruq Concept The Product Of Islamic Bank For Liquidity Risk Management M. Iman Sastra Mihajat, Ttp.
- Roslina Che Soh, Nora ‘Abd al- Hak, "Application Of *Maṣlaḥah* (Interest) In Deciding The Right Of Hadanah(Custody) Of A Child : The Practisee In The Shariah In The Shariah Court Of Malaysia," *Journal Of Applied Sciences Research*, 7 No. 13 (2011) : 2182-2188.
- Rusli ‘Abd al- Roni, Mahlindayu Tarmidi @ Tokhid, "The Application Of *Maṣlaḥah* Concept In Information Technology Governance," *3rd International Conference On Business And Economic Research Proceeding*, (2010) : 2451-2464.
- S M Hasanuzzaman, Unlawful Gain And Legitimate Profit In Islamic Law : Riba , Gharar And Islamic Banking, Nabil Saleh, Reviewed By :,” Jkai: Islamic Econ., Vol. 3, Pp. 115-124 (1991), 123.
- Said Bouheraoua & Asyraf Wajdi Dusuki, The Framework Of Māqasid al-sharī‘ah (Objective Of The Sharī‘ah ) And Its Implications For Islamic Finance, Research Paper (No: 22/2011).
- Saiful Azhar Rosly and Mahmood M. Sanusi, "The Application of Bay‘ al-‘īnah and Bay‘ al-Dayn in Malaysian Islamic Bonds: An Islamic Analysis," *International Journal of Islamic Financial Services*, 1, No.2, 1999.
- Saiful Azhar Rosly, "Shariah Compliant Parameters Reconsidered," *International Center For Education In Islamic Finance (INCEIF)*, Kuala Lumpur, Malaysia.
- Saim Kayadibi, "Ijtihad By Ra'y : The Main Source Of Inspiration Behind Istihsan," *The American Journal Of Islamic Social Sciences* 24:1 : 73-95.
- Saleem, Muḥammad. 2006a. *Islamic Banking- A \$300 Billion Deception*, Xlibris Corporation. Saleem, Muḥammad. 2006b. *Islamic Banking: A Charade: Call for Enlightenment*, Book Surge Publishing; Holden, Kelly. 2007. "Islamic Finance: ‘Legal Hypocrisy’ Moot Point, Problematic Future Bigger Concern." *Boston University International Law Journal* 25: 341-368; Hamoudi, H. A. (2007). *Jurisprudential Schizophrenia: On form and function in Islamic Finance*. *Chicago Journal of International Law*, 7(2), 605-622



- Salihu, 'Abd al-waheed Babatunde 'Abd al-Jubreel, Concept of Profit Maximization Model in Islamic Commercial Banking System and its Weakness, *Arabian Journal of Business and Management Review* Vol. 1, No.3; October 2011, 69-77.
- Salma Sairally, "Evaluating the 'Social Responsibility' of Islamic Finance: Learning From the Experiences of Socially Responsible Investment Funds" in the Proceedings of the International Conference in Islamic Economics and Finance, Islamic Economics and Banking in the 21<sup>st</sup> Century, Jakarta, Indonesia, November 21-24, 2005, Volume 1.
- Salman H. Khan, Organised Tawarruq In Practice: A Sharī'ah Non-Compliant And Unjustified Transaction The Joint Stance Of The Oic Fiqh Academy, And Aaoifi, Newhorizon October–December 2010
- Salman Khan, Why Tawarruq Needs To Go AAOIFI And The OIC FIQH ACADEMY: Divergence Or Agreement?, *Islamic Finance News*, Diakses Pada Oktober, 2015; Salman H. Khan, Organised Tawarruq In Practice: A Sharī'ah Non-Compliant And Unjustified Transaction The Joint Stance Of The OIC Fiqh Academy, And Aaoifi, Newhorizon October–December 2010.
- Sami Ibrahim Suwaylem, 2003, 9. Ab Mu'min Abd Ghani; Hussin Hami Hassan, Al-Tawarruq Al-Masrafi Al-Muanzzham Al—Mu; Tamar Al-Islāmī, Majma Al-Fiqh Al-Islāmī Al-Duwali, 26-30 April 2009 Hlm 1 Dipetik Daripada Astra Wajdi Dusuduki, 2010 Konsep Dan Opearasi Swap Sebagai Mekanisme Lindungan Nilai Dalam Institusi Kewangan Islam, Dalam Muḥammad Ali Jinnahh Ahmad (Ed.) Muzakarah Cendikawan Shariah Nusantara Ke-3, 2009-Operaso Dan Perbendaharaan Kewangan Islam, 25-26 Mei Jakarta Isra.
- Schocrul Rohmatul Ajija, Mia Fathia, Agusdiwana Suarni, "Tawarruq : Issue & Challenge," : 1-20.
- Seethaetchumy Thambiah, Uchenna Cyril Eze, Arul Jeganathan Santhapparaj, Kesavan Arumugam, "Customers' Perception On Islamic Retail Banking : A Comparative Analysis Between The Urban And Rural Religions Of Malaysia," *International Journal Of Business And Management*, Vol. 6 No. 1 (2011) : 187-198.
- Shaista Arshad, Syed Aun Raza Rizvi, Nurhastury Wardhany, "Outsourcing The Islamic Way : A Look Into The Challenges Faced By Financial Institutions," *Journal Of Islamic Economics, Banking And Finance*, Vol. 11 No. 1 (2015) : 194-206.

- Sherman Jackson, Taqlid. Legal Scaffolding And The Scope Of Legal Injunctions In Postformative Theory: Mutlaq And 'Ammin The Jurisprudence of Shihab Al-Din Al-Qarāfi, 3 Islamic L. Society 165, 167 N.5 (1996) (Quoting Saw Al-Din Al-Amidi, Al-Ihkam Fi Uṣūl Al-Aḥkām (1968).
- Shubuhah on Matter of Bay' al'īnah and Tawarruq Essia Ries Ahmed, Sofri Yahaya and Md. Harashid International Journal of Business and Technopreneurship Volume 2, No.1, February 2012 [85-101].
- Siddiqi, M.N. Economics Of Tawarruq: How Its Mafasid Overwhelms The Masalih, Makalah 'Workshop On Tawarruq: A Methodological Issue In Sharī'ah - Compliant Finance', 1 Februari 2007.
- Siddiqi, Nejatullah, Shariah, Economics And The Progress Of Islamic Finance: The Role Of Shariah Experts," Prosiding The Seventh Harvard Forum On Islamic Finance, Cambridge, Massachusetts, Usa, April 2006.
- Sidik Tono, "Pemikiran Dan Kajian Teori Hukum Islam Menurut Al-Shatībī," *Al-Mawarid*, Edisi XIII (2005) : 102-109.
- Siti Aishah Binti Kasmon, Kamaruzaman Bin Noordin, "Analisis Pelaksanaan Tawarruq Dalam Produk Pembiayaan Peribadi Di Malaysia," *International Conference on Postgraduate Research 2014 (ICPR)*, (2014) : 89-99.
- Suhaimi bin Mhd Sarif, Yusof Ismail, Nur Arifah 'Abd al- Sabian, "A Unified Of The Firm From Tawhidic Worldview : The View Of Muamalat Management And Economics Scholars."
- Syed Aun Raza Rizvi, Dr. Ahcene Lahsasna, "Derivatives In Islamic Finance : The Need And Mechanisms Available For Islamic Financial Markets," *ISRA COLLOQUIUM 2012*.
- Symphony Gems N V, "Contractual Forms In Islamic Finance Law And Islamic Inv . Co . Of The Gulf ( Bahamas ) Ltd . V . Symphony Gems N . V . & Ors .: A First Contractual Forms In Islamic Finance Law And Islamic Inv . Co . Of The Gulf ( Bahamas ) Ltd . V . Symphony Gems N . V.," 27 (2003), .165
- Tasnīm 'Abd al- Rahman, Zuriati Mohd Rashid, Wan Sabri Wan Yusof, Ahmad Nabil Air, "Konflik Islam Dan Israel Di Palestin : Tentangan, Isu Dan Penyelesaiannya Dalam Karya Al-Faruqi," *International Journal Of Islamic And Civilizational Studies*, Vol. 2 No.2 (2015) : 1-10.
- Tawarruq Munazzam Atau Organized Tawarruq Telah Diputuskan Oleh Oic Sebagai Haram Pada Tahun 2009. Resolusi 179 (19/5) "The International Council Of Fiqh Academy, Which Is An Initiative Of The Organization Of Islamic

Conferences (Oic), In Its 19th Session Which Was Held In Sharjah, United Arab Emirates, From 1 - 5 Of Jamadil Ula 1430 Ah, Corresponding To 26 – 30 April 2009. [www.Isra.My/Fatwas](http://www.Isra.My/Fatwas)

Tawfique Al-Mubarak & Noor Mohammad Osmani. 2010. Applications Of Maqāṣid Al-Sharī‘ahand Maṣlaḥah In Islamic Banking Practices: An Analysis. International Seminar On Islamic Finance In India. October 2010, Kochi, India.

Tawfique Al-Mubārak, Ḥiyal and Their Applications in Contemporary Islamic Financial Contracts: Towards Setting Acceptable Norms, (Qatar Faculty of Islamic Studies, Master Sarjana, 2012), 108-109. Tembual Encik Shamsul, pegawai operasi Bursa Suq Sil’a bersama penulis September 2015.

Temubual Dr Zulkifli Hassan, Pensyarah Kanan Jabatan Shariah dan Undang-Undang (Penasihat Undang-Undang Affin Islamic Bank), bersama penulis, 3 Oktober 2015.

The Council In The Regional Shariah Scholars Dialogue On 29 June 2006/3rd Jamadil Akhir 1427 Resoultion. Shariah Resolution In Islamic Finance, Bank Negara Malaysia, March 2007, 27.

Udovitch, A. “Bankers Without Banks: Commerce, Banking And Society In The Islamic World Of The Middle Ages” (Manuscript, Princeton University). Much Of Udovitch’s Analysis Is Based On His Study Of The Compendium Of Hanafi Jurisprudence Al-Mabsut By Al-Sarakhsi, Which Listed Numerous Legal Stratagems Or Ruses That Are Not Dislike Those Utilized Today In Islamic Finance To Replicate Conventional Financial Practices, (1981); Elgamal, Islamic Finance: Law, 138.

Umar F. Moghul Esq Dan Arshad A. Ahmed Esq. Contractual Forms In Islamic Finance Law And Islamic Inv. Co. Of The Gulf (Bahamas) Ltd. V. Symphony Gems N.V. & Ors.: A First Impression Of Islamic Finance, Vol 27, Issue 1, 2003.

Uthman Sabir, Al-Tawarruq Al-Fiqhi wa Taṭbīqātuju Al-Maṣrafiyyah Al-Muasirah Fi Al-Fiqhi Al-Islāmī, Majma’ Al-Fiqhi Al-Islāmī Al-Duwali, 26-30 April 2009.

Zakaria Bin Bahari, "The Changes Of Product Structure In Islamic Banking : Case Sudy Of Malaysia.”

Zulkifli Hasan, "Regulatory Framework of Shariah Governance System in Malaysia, GCC Countries and the UK," *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 3 No. 2 (2010) : 82-115.

Zulkifli Hassan, *Kyoto Bulletin Of Islamic Area Studies, Regulatory Framework Of Shari'ah Governance System In Malaysia, Gcc Countries And The Uk*. 3-2 (March 2010), 82–115.

Aznan Hasan. 2007. Isu-Isu dalam Penggunaan Bay' al-'inah & Tawarruq: Perspektif Hukum. Dlm. Bank Negara Malaysia (pnyt.). Muzakarah Cendekiawan Shariah Nusantara 2006: Bay' al-'inah & Tawarruq: Isu-isu dan Penyelesaiannya dalam Konteks Kewangan Islam. Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia.

Ridzwan Ahmad. *Pengantar Shariah*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, (tt).

## TESIS

Mohamed Fairouz 'Abd al- Khir. "Konsep Nilai Masa Wang Dari Perspektif Islam Dan Aplikasinya Dalam Produk-Produk Perbankan Islam Di Malaysia". Tesis Kedoktoran, Jabatan Fiqh dan Usul. 2013.

'Abd al- Aziz Bin Mohd Yaacob. *Islamic Banking And Economic Development*. Univeristy Microfilms International, University Of Maryland, Ann Arbor Michigan, 1986.

Abdul Hakam Ridlwan, "Aplikasi Konsep Tawarruq Dalam Produk FRIA-I di CIMB Islamic Berhad". Tesis sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2012.

Abū 'Iydh. *Al-Hājah'Inda Uṣūliyyun wa Athāruhā Fi At-Tasyrie'*, Tesis Kedoktoran, Universiti Urdun, 2004.

Adnan Yusoff. "Kontrak Tanpa Barangan Menurut Perspektif Islam: Konsep Dan Aplikasinya Dalam Perbankan Islam Di Malaysia." Tesis kedoktoran, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011.

Hanira Hanafi. "Critical Perspectives on Musharakah Mutanaqishah Home Financing in Malaysia: Exploring Legal, Regulative and Financial Challenges." Tesis kedoktoran, International Affairs Durham University, 2012.

Ahmad Arsyid 'Ali Al-Muni. *Al-Hājah'Inda Uṣūliyyin wa Athāruhā fi At-Tasyri'*. Tesis kedoktoran, Fiqh dan Uṣūl, Universiti Urdun, 2004.

Ahmad Mutqi Isma'il. *Ahkām Al-Shar'iyyah 'Inda al-Ḍarūrah: Dirāsah Qadiyyah Tsunami*, Tesis Ijazah, Universiti Sains Islam Malaysia, 2006.

- Al-Lub, Shat Jalil. "Al-Furu' Al-Fiqhiyyah Al-Mundarijah Tahta Qaidah "Ma Ibiha Li Al-Ḍarūrah Yuqaddar Bi Qadariha Jam'an wa Dirasatan". Tesis Kedoktoran: 1428, Universiti Madbay' Al-'Madīnah Munawwarah.
- Al-Mu'mini, Ahmad Arsyid. "Al-Hājah 'Inda Al-Uṣūliyyun wa Athāruhā Fi At-Tasyri". Tesis kedoktoran: Universiti Urdun, 2004.
- Amir Shaharuddin, "A Study On Murābah In Islamic Law And Its Application In Malaysian Islamic Banks". Tesis kedoktoran, University Of Exeter, May 2010.
- Azizi Abū Bakar. "Pasaran Modal Islam : Analisis Fiqh Terhadap Asas Pembentukan Instrumen Dan Kriteria Penilaian Status Sekuriti Oleh Majlis Penasihat Shariah Suruhanjaya Sekuriti." Tesis kedoktoran, Universiti Sains Malaysia, 2009.
- Faris Mahmoud Abūmouamer, "An Analysis Of The Role And Function Of The Shariah Control In Islamic Banks". Tesis kedoktoran, University Of Wales, College Of Cardiff, Cardiff, 1989.
- Hussein 'Azeemi 'Abd al-lah Thaidi, "Perlaksanaan Akad Pembiayaan Peribadi-I Tawarruq Di Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB)". Tesis Sarjana, Universiti Malaya, 2014.
- Imran Muhammed Ismail, "Legal Stratagems ( Ḥiyal ) And Usury In Islamic Commercial Law", Tesis Kedoktoran, The University Of Birmingham, 2010.
- Kasib 'Abd Al-Karim Badran. "Aqd Al-Istiṣna' Dirāsah Muqāranah". Tesis Sarjana, Universiti Muḥammad B Saud, Riyāḍ, 1978.
- Luqman Hurhisam, "Bay' Al-Tawarruq Dalam Tinjauan Hukum Islam". Sarjana Strata, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia, 2014.
- Mohd Izuwan bin Mahyudin, "Aplikasi Tawarruq Dalam Sistem Perbankan Islam : Kajian Di Bank Muamalat Malaysia Berhad". Tesis Ijazah Sarjana, Universiti Malaya, 2015.
- Muhammed Imran Ismail, "Legal Strategems (Ḥiyal) And Usury In Islamic Commercial Law," Doctor Of Philosophy, University of Birmingham, 2010.
- Nadhirah Nordin, Gharar dalam kontrak derivatif komoditi : kajian dari perspektif ekonomi Islam, PhD. Jabatan Shariah dan Ekonomi, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya 2013, 260.
- Nasrun Bin Mohamad@Ghazzālī, "Tawarruq In Malayian Financing System : A Case Study On Commodity Murābahah Product At Maybank Islamic Berhad," Master Thesis, University of Malaya, 2014.

- Remali Yusoff, "The Stability Of Deposits In Islamic Banks Versus Conventional Deposits In Malaysia," Doctor Of Philosophy Thesis, University Of Durham, 2004.
- Ridzwan Ahmad, Standard Maṣlaḥah Dan Mafsadah Dalam Penentuan Hukum Islam Semasa Di Malaysia", (Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2004).
- Saim Kayadibi, Dr. Ammar 'Abd al-lah Nasih 'Ulwan, "Lectures In The Theory Of Law And The Principles Of Islamic Law," 2011.
- Saim Kayadibi, Islamic Banking and Finance Against Conventional, IIUM, 2011.
- Syanawi Sa'ad Muḥammad, Madya Al-ḥājah Ila Akhaz bi Naẓariyyah Al-Maṣlaḥah Al-Mursalah Fil Fiqhil Islami, Tesis kedoktoran, Al-Azhar, 1977.
- Wan Azhar B Wan Ahmad, The Place of Reason Vis-à-vis Revelation in Imam Al-Haramayn Al-Juwaynī Legal Theory: A Symbiosis Between His Kalam and Uṣūl Fiqh." Tesis Kedoktoran, Istac, Kuala Lumpur, 2011.
- Zaid Hamdani. Epistemologi Hukum Islam Mengikut Pandangan Harun Nasution, Tesis Sarjana Jabatan Fiqh dan Usul, 2006, 32.

## **LAWAN SESAWANG**

- 'Abd al- Helim, S.Ag, M.Ag, D'zariah, www.'Abd al-helim.Com
- Alhadad, Ahmad Bin 'Abd al- Aziz. (2003). "Tawarruq, Its Essence And Its Types: Mainstream Tawarruq And Organized Tawarruq". Retrieved September 20, 2013. [Http://www.Kantakji.Com/Fiqh/Files/Markets/A%20\(66\).Pdf](http://www.Kantakji.Com/Fiqh/Files/Markets/A%20(66).Pdf).
- Engku Rabbiah Bay'Al-'īnah & Tawarruq: Mechanisms & Solutions, Muzakarah Cendekiawan Shariah Nusantara 2006, 26;Tawarruq Concept Paper,Bank Negara Malaysia,15 April 2015. Di akses pada 8 Mac 2016.
- [Http://usnazri.Blogspot.My/2009/10/Bai-Bithaman-Ajil.Html](http://usnazri.Blogspot.My/2009/10/Bai-Bithaman-Ajil.Html).
- [http://www.alrajhibank.com.my/corporate\\_about\\_al\\_rajhi.shtml](http://www.alrajhibank.com.my/corporate_about_al_rajhi.shtml). Di akses 5 Februari 2016.
- [http://www.azmilaw.com.my/archives/Article\\_9\\_Tawarruq\\_00093603\\_.pdf](http://www.azmilaw.com.my/archives/Article_9_Tawarruq_00093603_.pdf). Diakses pada 8 Mac 2016
- [Http://www.Hussien-Hamed.Com/Pagedetails.Asp](http://www.Hussien-Hamed.Com/Pagedetails.Asp)

[Http://www.Maybank2u.Com.My/Islamic/En/Personal/Financing/Property/Commodity-murābahah -Home-Financing-I.Page?](http://www.Maybank2u.Com.My/Islamic/En/Personal/Financing/Property/Commodity-murābahah -Home-Financing-I.Page?) Maybank Islamic.

<http://www.nst.com.my/node/89323>, (2015).

<http://www.relbanks.com/asia/malaysia>. Di akses 5 Februari 2016.

[Https://www.Hlisb.Com.My/Business-I/Revolving-Credit](https://www.Hlisb.Com.My/Business-I/Revolving-Credit).

<https://www.sc.com/my/saadiq/deposit-rates.html> ( 6.2.2015).

Khayat, ‘Abd al- Aziz, Tawarruq, Its Concepts, Its Practices And Its Economics Implication On Its Promotion By Islamic Banks. Retrieved September 18, 2012.

[Http://www.Kantakji.Com/Fiqh/Files/Markets/A%20\(70\).Pdf](http://www.Kantakji.Com/Fiqh/Files/Markets/A%20(70).Pdf)

Social Capital And Microfinance World Bank 2001, 91; Olomola, A.(2009). Social Capital, Microfinance Group Performance and Poverty Implications in Nigeria. Nigeria Institute of Social and Economic Resources, Ibadan, [www.csae.ox.ac.uk/conference/2002](http://www.csae.ox.ac.uk/conference/2002).

Usmani, T. (2007). Sukuk and their contemporary applications. Retrieved Dec. 4, 2015, diakses <http://www.kantakji.com/media/7747/f148.pdf>

[www.ibfim.com](http://www.ibfim.com)

[www.isra.com](http://www.isra.com)

[www.Totalinfo.Or.Id](http://www.Totalinfo.Or.Id)